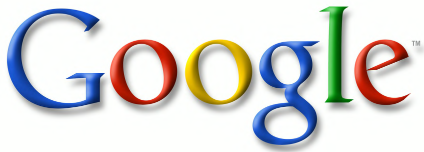
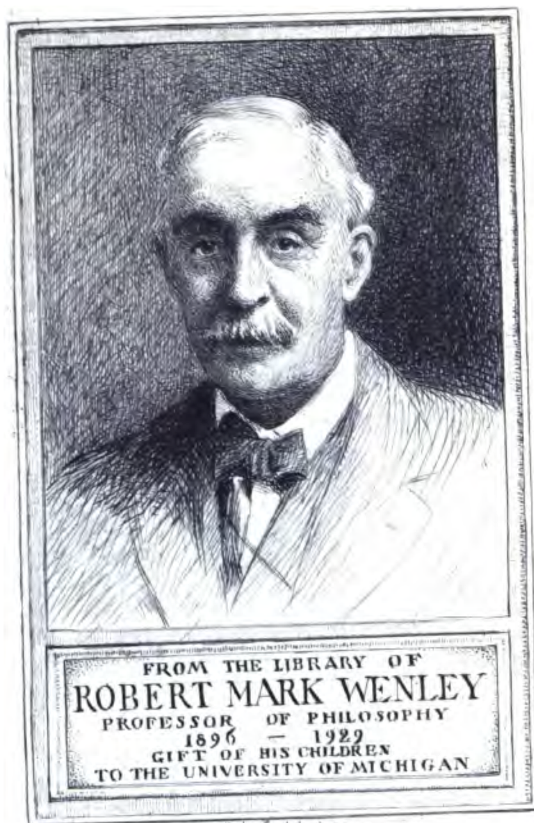
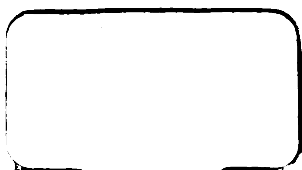



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN



Preis Mk. 1.—

Immanuel Kant.

Ein Bild seines Lebens und Denkens.

Von

Dr. Max Apel.

Mit einem Bildnis.

Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestage des Weltphilosophen.



Berlin N.W. 7.
Verlag von Conrad Skopnik.
1904.



Immanuel Kant.



Zur frdl. Erinnerung
14/2 04
d. V.

Immanuel Kant.

Ein Bild seines Lebens und Denkens.

Von

Dr. Max Apel.

Mit einem Bildnis.

Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestage des Weltphilosophen.



Berlin N.W. 7.
Verlag von Conrad Skopnik.
1904.

Vorwort.

Am Abend seines Lebens sprach Kant die merkwürdigen wehmütig-stolzen Worte: Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen!" Mit dem rechten Verständnis würde auch die allgemeine Geltung, der endgültige Sieg seiner Gedanken gegeben sein, das war des greisen Denkers sichere Überzeugung und tröstliche Hoffnung. Es ist anders gekommen. Die Prophezeihung ist wahr und falsch zugleich. Zwar glauben viele, Kant jetzt „recht" zu verstehen, aber jeder hat eben „seinen" Kant, und man gedenkt dabei nur zu oft des Dichterworts: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!"

Mag man aber Kant noch so mannigfach auffassen, ihn anerkennen oder ablehnen in einzelnen, fast stets verschiedenen Punkten, mit Geist und Scharfsinn in ihn eindringen oder infolge eigener Denkschwäche kläglich an ihm abgleiten, — niemand kann ihn übersehen, er müßte denn geistesblind sein!*)

Kant glaubte Frieden und Ruhe zu bringen, aber er entfachte Krieg und Sturm. Noch heute gilt, was der große Kritiker in früheren Jahren so eindringlich seinen Hörern einschärft: Philosophie kann nicht gelernt werden, denn eine absolut sichere, allgemein anerkannte Philosophie gibt es nicht, wohl aber kann und muß „philosophieren" gelernt werden, d. h. man muß

*) Seit 1897, 100 Jahre nach jenem prophetischen Ausspruche, erscheinen die „Kantstudien", herausgegeben von Vaihinger, eine Zeitschrift, die besonders Zeugnis ablegt von der intensiven Beschäftigung unserer Zeit mit Kant.

mit kritischem Geiste die Probleme in ihrer ganzen Gewalt und Schwere vor allem sich erst klar machen. Und des alten Meisters Stimme ist aus dem engen Hörsaal in alle Welt hinausgedrungen und tönt fort durch die Jahrhunderte: Kant ist der philosophische Lehrer der Menschheit geworden. Er ist aber nicht bloß der unvergleichliche Erzieher zum philosophischen Denken, er macht nicht nur die Köpfe und Herzen klar und rein, er ist nicht allein der Alleszermalmer, der kühne Revolutionär, sondern auch vor allem der machtvoll Schaffende, der tiefsinnige Neubegründer der Wissenschaft vom menschlichen Wissen und Handeln. Seine Philosophie ist nicht die Philosophie, nicht die Wahrheit, aber sie ist der Weg zur Wahrheit hin. Daher studiert man Kants Schriften eifriger denn je und muß sie auch „gelten" lassen, trotz aller unvermeidlichen Unvollkommenheiten und ungelösten Schwierigkeiten, die ein jeder darin finden mag.

Hat die Philosophie als Wissenschaft zum Ziele die Wahrheit, so kann es, wie die eine Wahrheit, nur die eine Philosophie geben. Diese aber liegt als eine unendliche Aufgabe vor uns. In diesem gewaltigen Prozeß immer fortschreitender Erkenntnis beginnt mit Kants Werken aber eine neue Epoche. Darin besteht seine einzigartige Bedeutung für unsere Zeiten. In demselben Jahre 1797 schrieb Kant voll gerechtem Selbstbewußtsein: „Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch keine gegeben habe. — Um nun über diese scheinbare Anmaßung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr, als eine Philosophie geben könne?" So stark ist das Bewußtsein, etwas gänzlich Neues, von allem Hergebrachten Unterschiedenes geschaffen zu haben, daß er alle früheren philosophischen Systeme nur als Vorversuche zu dem seinigen ansieht. Denn da es nur eine menschliche Vernunft geben kann, so könne es auch nicht viel Philosophien geben, sondern nur ein wahres System: die kritische Philosophie.

Dieser das gewöhnliche Maß so überragende Denker ist auch als Persönlichkeit kein Alltagsmensch. Es ist keine geringe Aufgabe ihn in seinem wahren Wesen zu erfassen. Ich habe mich bemüht, auch hier seiner Größe gerecht zu werden.

Ein freundliches Geschick hat mich schon in den Jugendtagen mit Ehrfurcht und Bewunderung für den Königsberger Weisen erfüllt, Liebe und dankbare Verehrung sind bei näherer Bekanntschaft dazugekommen. Und wenn es wahr ist, daß nur dem liebenden Gemüt sich die innerste Seele erschließt, daß nur in ihm die sonst unwahrnehmbar leisesten Schwingungen der verborgenen Tiefen weiterklingen, so soll es wenigstens an dieser Liebe bei der folgenden Skizze von Kants Leben und Denken nicht gefehlt haben.

Was die Absicht dieser paar Blätter sein kann, davon hoffe ich nicht allzu fern geblieben zu sein: ein Gefühl zu erwecken von dieses Mannes vorbildlicher edlen Einfalt und stillen Größe: Kant als Erzieher! Das tut uns bitter not.



Inhalt.

Erster Te

Kants Leben und

---

a. Aus seinem

Litteratur: Nur allzu spärlich fließen die
vom Leben und Wesen unseres Kant schöpfen kö
Punkte versiegen sie ganz. Lesenswert sind
Freunde des Philosophen: Jachmann, Boro
freilich keiner den Kant in seiner ganzen
sich z. teil widersprechenden Notizen wird
zählungen von kleinlichen Zügen und menschli
tragisch zu nehmen. Der deutsche Sokrates hat
Oder vielmehr: er war sein eigner Plato, denn seine
Persönlichkeit aus. Jene Lebensbilder sind neu erschie
mann herausgegeben. Es wäre zu wünschen, daß sie
Ausgabe, mit den nötigen Ergänzungen und Berichtigungen
gemeingut des deutschen Volkes würden. Neues Material haben
die verdienten Kantforscher R. Reicke und E. Arnoldt gebracht.

Die Eltern.

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königs
in Preußen geboren. Seine Eltern entstammten dem nied
Bürgerstande, sein Vater gehörte dem ehrsamen Riemer- (Sat
gewerbe als Meister an. Sein Großvater ist, nach Kants eig
Glauben wenigstens, aus Schottland nach Preußen eingewa
In engen, dürftigen Verhältnissen wuchs der Knabe auf.
ein die Armut wahrhaft verklärender Schimmer ging vom
des edlen Elternpaares aus. Von meinem Stammbau
Kant, kann ich auch weiter nichts rühmen, „als daß mein
Eltern (aus dem Handwerkerstand) in Rechtschaffenheit,
Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermög
doch auch keine Schulden) zu hinterlassen, mir eine Erz
gegeben haben, die von der moralischen Seite gar nicht
sein konnte und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerun
dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühl gerührt finde“.
andere große Männer, so verband auch Kant eine innige He



Erster Teil.

Kants Leben und Persönlichkeit.

a. Aus seinem Leben.

Litteratur: Nur allzu spärlich fließen die Quellen, aus denen wir Kunde vom Leben und Wesen unseres Kant schöpfen können, ja für gewisse Zeiten und Punkte versiegen sie ganz. Lesenswert sind die Berichte der Schüler und Freunde des Philosophen: Jachmann, Borowski, Wasianski, von denen freilich keiner den Kant in seiner ganzen Größe erfaßt hat. Bei den sich z. teil widersprechenden Notizen wird es angebracht sein, die Erzählungen von kleinlichen Zügen und menschlichen Schwächen nicht allzutragisch zu nehmen. Der deutsche Sokrates hat keinen Plato gefunden. Oder vielmehr: er war sein eigner Plato, denn seine Werke strahlen seine Persönlichkeit aus. Jene Lebensbilder sind neu erschienen, von A. Hoffmann herausgegeben. Es wäre zu wünschen, daß sie in einer Reklam-Ausgabe, mit den nötigen Ergänzungen und Berichtigungen versehen, Allgemeingut des deutschen Volkes würden. Neues Material haben vor allem die verdienten Kantforscher R. Reicke und E. Arnoldt gebracht.

Die Eltern.

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königsberg in Preußen geboren. Seine Eltern entstammten dem niederen Bürgerstande, sein Vater gehörte dem ehrsamen Riemer- (Sattler-) gewerbe als Meister an. Sein Großvater ist, nach Kants eigenem Glauben wenigstens, aus Schottland nach Preußen eingewandert. In engen, dürftigen Verhältnissen wuchs der Knabe auf. Aber ein die Armut wahrhaft verklärender Schimmer ging vom Wesen des edlen Elternpaares aus. Von meinem Stammbaum, sagt Kant, kann ich auch weiter nichts rühmen, „als daß meine beiden Eltern (aus dem Handwerkerstand) in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen (aber doch auch keine Schulden) zu hinterlassen, mir eine Erziehung gegeben haben, die von der moralischen Seite gar nicht besser sein konnte und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühl gerührt finde". Wie andere große Männer, so verband auch Kant eine innige Herzens-

gemeinschaft mit der Mutter. „Meine Mutter", so äußerte er sich oftmals gegen Jachmann, „war eine liebreiche, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und eine zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen; denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden, heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt." „Wenn der große Mann von seiner Mutter sprach, dann war sein Herz gerührt, dann glänzte sein Auge und jedes seiner Worte war der Ausdruck einer herzlichen und kindlichen Verehrung." Leider starben die Eltern zu früh, die Mutter schon 1737, der Vater 1746, ehe noch der Ruhmestag ihres Sohnes angebrochen war. Das Kirchenbuch notiert das Begräbnis beider mit den bezeichnenden Worten: „Still. Arm." Handwerk hatte wohl damals keinen goldenen Boden. Außerdem war die Familie zahlreich; Immanuel war das 4. Kind, 5 kamen noch, aber von allen Kindern blieben außer Kant nur 3 jüngere Schwestern und ein jüngerer Bruder am Leben.

Aber das Kant'sche Ehepaar überwand alle äußeren Kümmernisse durch die innige Hingabe an ein pietistisch gestimmtes Christentum, das sich damals nach Königsberg ausbreitete und das sie durchdrang und in ihnen zur lebendigen Tat wurde. Ein erhebendes Bild entwirft Kant selbst: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt: aber dessenungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt und mit einem solchen festen Ver-

trauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird."

Schule und Universität.

Die Mutter bewirkte es wohl auch, daß ihr begabtes „Manelchen" 1732 von dem pietistischen Prediger Schultz, der zugleich Universitätsprofessor und Direktor des Kollegium Fridericianum war, in dieses Gymnasium aufgenommen wurde, das er bis Michaelis 1740 besuchte. Er war ein tüchtiger Schüler, hatte aber nur von dem Lateinunterricht durch den ausgezeichneten Professor Heydenreich beträchtlichen Gewinn. Der sonstige Unterricht lag darnieder; es herrschte im übrigen übertrieben strenge Zucht, und ein unangenehm frömmelndes Wesen scheint sich breit gemacht ~~gemacht~~ zu haben, das sicherlich auch des jungen Kants reines Gemüt abstieß.

Auf der Universität konnte der Jüngling nun in den Strom der Wissenschaften tauchen. Besonders fesselte ihn das Studium der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft unter dem außerordentlichen Professor Martin Knutzen, diesem verdienten Manne, der des jungen Studenten Begabung erkannte, ihn zu Studien ermunterte und ihm seine ansehnliche Privatbibliothek zur freien Verfügung stellte. Kant war ein sehr armer Studiosus. Es wird berichtet, daß er öfters gezwungen war, das Haus zu hüten, — weil seine Kleidung geflickt wurde. Auch gab er anderen mit Glücksgütern reicher gesegneten Kommilitonen Privatunterricht. Aber diese mißlichen Umstände hinderten ihn nicht, tief in die Wissenschaft einzudringen und im Sommer 1746 seine Erstlingsschrift von 240 Druckseiten zu vollenden: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.

Der Hofmeister.

Nach der Studienzeit wurde der junge Gelehrte Hauslehrer, ein Amt, das ja auch heutzutage mittellosen Kandidaten, gewöhnlich auf kürzere Zeit, Unterschlupf gewährt. Zuerst war er in einem Predigerhause tätig (in Judschen bei Gumbinnen), dann auf dem Rittergute eines Herrn von Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen und schließlich im Hause des Grafen von Kayserling, dessen Gemahlin ihn dauernd hochschätzte, auch ein Bildnis des jungen Kant gezeichnet hat. Kant selbst fällt wohl ein zu ungünstiges Urteil über seine pädagogische Geschicklichkeit. „Er pflegte über sein Hofmeisteramt zu scherzen und zu versichern, daß in der Welt vielleicht nie ein schlechterer Hofmeister gewesen wäre als er. Er hielt es für eine große Kunst, sich zweckmäßig mit Kindern zu beschäftigen und sich zu ihren Begriffen herabzustimmen; aber er erklärte auch, daß es ihm nie möglich gewesen wäre, sich diese Kunst zu eigen zu machen." Kant war gewiß ein besserer Lehrer

als Erzieher. Mit hochfliegenden welterobernden wissenschaftlichen Ideen und Plänen im Kopf ist es schwer für jugendliches Tun und Treiben noch Sinn zu haben; auch fehlte es dem körperlich so schlecht von der Natur Bedachten an Rüstigkeit, um der munteren Jugend Freund und Führer sein zu können.

Der junge Magister.

Im April 1755 legte der junge Forscher der philosopischen Fakultät zu Königsberg eine Abhandlung „Über das Feuer“ als Doktordissertation vor, am 12. Juni wurde er öffentlich promoviert und erwarb sich im September mit seiner Schrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“[1]) die Erlaubnis Vorlesungen zu halten. Im selben Jahre war ein noch heute bedeutsames kühnes Werk vollendet: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt.“ Dieses Buch war dem Könige Friedrich II. gewidmet (übrigens nach der Sitte der Zeit in einem zum Übelwerden devoten Stil — steht nicht auch der Denker auf der Menschheit Höhen?); es hatte aber „das besondere Schicksal, weder vor die Augen des größeren Publikums, noch des Königs Friedrich II. zu kommen“, der Verleger fallierte während des Abdrucks desselben, es kam nicht einmal auf die Messe, weil das ganze Warenlager gerichtlich versiegelt war. (Nach Borowski).

Nun stand Kant glücklich am Anfang einer außergewöhnlich langwierigen akademischen Laufbahn: er hatte ein 15jähriges Privatdozententum vor sich! In den ersten Jahren war sein Auskommen nur äußerst dürftig; er sah sich genötigt, seine Bibliothek nach und nach zu veräußern, aber ein Notgroschen von 20 Friedrichsdor, eine Kriegskasse für den Krankheitsfall, blieb unangetastet. In diesen Magisterjahren trug er, der später wegen seiner geschmackvollen Kleidung der „schöne Magister“ hieß, standhaft seinen schon auffällig abgenutzten Rock.

Allmählich stiegen dann wohl die Einnahmen aus den stark besuchten Vorlesungen des geistvollen eigenartigen Magisters. Diese Lehrtätigkeit erstreckte sich besonders auf Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Physische Geographie, Theoretische Physik, anfangs auch auf Mathematik und später noch Anthropologie. Der gebräuchlichen Unterrichtsmethode entsprechend mußten allgemein anerkannte Lehrbücher den Vorträgen zu Grunde gelegt werden, (— übrigens bei gehörigem Wechsel und freier Wahl der Textbücher gar keine üble Sache, namentlich wenn dann noch in

[1]) Neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis.

besonderer Stunde Disputationen abgehalten wurden). Kants Verehrer, der Minister v. Zedlitz, der sich selbst eine Nachschrift von dem Kolleg über physische Geographie besorgen ließ, betonte in einer Verordnung vom Jahre 1778: „das schlechteste Kompendium ist gewiß besser als keines, und die Professores mögen, wenn sie noch so viel Weisheit besitzen, ihren Autoren verbessern, soviel sie können, aber das Lesen über Dictata muß schlechterdings abgeschafft werden. Hiervon ist jedoch Professor Kant und sein Kollegium über die physische Geographie auszunehmen, worüber bekanntlich noch kein eben ganz schickliches Lehrbuch vorhanden ist." So kündigt Kant im Programm vom 1. April 1758 an, Mathematik nach Wolf, Naturwissenschaft nach Eberhard treiben zu wollen. Ferner: „Ich werde die Vernunftlehre [Logik] über den Auszug des Meier vortragen. Die Metaphysik gedenke ich jetzo nach dem Handbuche des Baumeister zu erklären. In einer Mittwochs- und Sonnabendsstunde werde ich die in den vorigen Tagen abgehandelten Sätze polemisch betrachten, welches meiner Meinung nach eines der vorzüglichsten Mittel ist, zu gründlichen Einsichten zu gelangen." Später trug er Metaphysik nach Baumgarten, dem Begründer der Ästhetik in Deutschland, vor, nach demselben auch Ethik.

Der große Universitätslehrer.

Als er aus dem dogmatischen mehr ins empiristische Fahrwasser gelangte, konnte freilich der Verfasser des Textbuches „nicht wie das Urbild des Urteils, sondern nur als eine Veranlassung über ihn, ja sogar wider ihn zu urteilen angesehen werden". (Kant 1765 Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen.) Und in höherem Grade noch mußte das in der kritischen Epoche gelten, wenn sich der Philosoph auch, wie Nachschriften seiner Vorlesungen beweisen, wohl aus pädagogischen Rücksichten, vielleicht auch aus Bescheidenheit, mehr an das gedruckte „Urbild" anschloß, als es sein eigenes System zuließ. Der kritische Denker, der selbst noch unablässig mit den Problemen rang, empfand es als unerträglich, den zu seinen Füßen sitzenden Weisheitsjüngern ein „System" anzudemonstrieren. Seine Absicht ging vielmehr dahin, den Verstand zu bilden, eigenes Nachdenken zu erwecken; der Zuhörer „soll nicht Gedanken, sondern denken lernen", er kann nicht Philosophie, wohl aber philosophieren lernen. Es gibt ja gar keine Philosophie als abgeschlossene sichere Wahrheit, kein Buch der Weltweisheit, auf welches man hinweisen könnte: „sehet, hier ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftig darauf, so seid ihr Philosophen." Wissenschaftliche Philosophie darf nicht äußerlich ankleben, sondern muß aus dem Innern selbst erwachsen! Das war des besonnensten Denkers Meinung 1765, von der er wohl nie abgelassen hat.

Vor allem sollten die Studenten sich zuerst auch wirkliche Kenntnisse der Erfahrungswissenschaften aneignen, ehe sie sich in den abstrakten Regionen verlören. Diesem Zweck dienten Kants Vorlesungen über physische Geographie und Anthropologie, welche auch aus Kreisen der Gesellschaft außerhalb der Studentenschaft großen Zulauf hatten.

Im Jahre 1762 kam ein Jüngling mit seltenen Geistesgaben nach Königsberg. Nach mancherlei Drangsal war es ihm geglückt zum Studium zu gelangen. Er hörte Kant, und von Begeisterung ergriffen feierte er den großen Lehrer in einem Gedicht. Dieser Jüngling war Herder, der noch 30 Jahre später von der Erinnerung hingerissen sagt: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offne, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz, Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Kepler's, Newton's, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseau's, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig, keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namen-Ehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir."

Akademische Laufbahn.

Dieser glänzende Universitätslehrer hatte äußerlich mit Mißerfolgen zu kämpfen. 1751 war Knutzen allzufrüh gestorben. 1756 bewarb sich Kant um diese noch unbesetzte außerordentliche Professur für Mathematik und Philosophie, jedoch vergeblich, denn die Regierung war willens, diese Stellen eingehen zu lassen. Zwei Jahre später wurde das Ordinariat für Logik und Metaphysik frei, aber die russische Regierung, die damals (zur Zeit des siebenjährigen Krieges) Preußen occupiert hatte, verlieh sie einem älteren Dozenten. Die ihm 1764 angebotene Professur der Dicht-

kunst (!) lehnte er ab. 1766 reichte er ein Gesuch um die Stelle als Unterbibliothekar ein, deren Gehalt von 62 Talern ihm in seiner „sehr mißlichen Subsistenz auf der hiesigen Akademie" einige Erleichterung verschaffen sollte. Und „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" wurde dann diese zweite Inspektorstelle bei der Königlichen Schloßbibliothek feierlichst verliehen. Auch übernahm er die Aufsicht über ein Naturalien- und Kunstkabinet eines Kommerzienrats. Beide lästigen und zeitraubenden Stellen gab er nach einigen Jahren auf, nachdem er endlich 1770 als Professor der Logik und Metaphysik bestallt worden war. Schon hatten aber auch Erlangen und Jena sich um den berühmten Gelehrten bemüht. Das Anfangsgehalt betrug nur 166 Taler 60 Groschen; das Höchsteinkommen im Jahre 1789: 725 T. 60 Gr. 9 Pfg., wozu dann noch die Einnahmen aus den Privatvorlesungen kamen. Dennoch schlug Kant 1778 eine Professur in der bedeutenden Universität Halle mit 800 T. Gehalt dem Minister v. Zedlitz aus. Er blieb in den gewohnten Verhältnissen, seine ganze Kraft an die Lebensaufgabe, die ihm zu teil geworden war, setzend. Er schreibt an Herz[1]) in Bezug auf seine Ablehnung: „Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes gibt, und ich glaube, auf diesen Instinkt meiner Natur achten zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will." Und das war notwendig. Denn noch waren die von der Welt kaum geahnten Geistesschätze nicht gehoben.

Auf der Höhe des Erfolges.

1781 erschien endlich die „Kritik der reinen Vernunft", die freilich wegen ihres außergewöhnlich schwierigen und neuartigen Inhaltes zuerst mit ziemlichem Schweigen aufgenommen wurde. Erst die 1786/87 erscheinenden Briefe Reinholds über die Kantische Philosophie erweckten ein lautes Echo in weiten Kreisen, und seit den begeisternd wirkenden ethischen Schriften: 1785 „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und 1788 „Kritik der praktischen Vernunft" und der ästhetisch-naturphilosophischen „Kritik der Urteilskraft" 1790 hallte ganz Deutschland vom Ruhme des Königsberger Weisen wieder. Von beispielloser Ausdehnung und Tiefe war die Wirkung seiner Philosophie. Auf allen Universitäten, sogar katholischen, erstanden Kantianer, Professor Kiesewetter kam eigens aus Berlin nach Königsberg, um aus Kants Mund die neue Lehre zu vernehmen; Reuß, Professor in Würzburg, trat in Kants Zimmer mit den Worten: er käme 160 Meilen weit, um ihn zu sehen und zu sprechen. Medaillen wurden auf ihn ge-

[1]) Markus Herz, Arzt in Berlin, war in Königsberg Schüler und Freund des Philosophen gewesen.

prägt, Bildnisse verbreitet, Vasen mit seinem Brustbild angefertigt. Ein Schwarm von Verehrern aus weit und breit her überschüttete ihn mit allerlei Anliegen und wandte sich an ihn wie ein Orakel in Gewissensskrupeln und auch kleinlich persönlichen Angelegenheiten, eine lästige Zudringlichkeit macht sich breit. „Da erhält er oft Briefe von Menschen, die ihm, wie es scheint, nur ihre Existenz verraten wollen, oder, was noch lästiger ist, ihn mit ein paar Abhandlungen beschenken, die an sich oft ganz ungenießbar sind und dies Geschenk ihm wohl noch dazu auf Kosten eines sehr beträchtlichen Postportos machen!" Es wird dem Alten zugemutet Lotteriebillets zu verteilen, Pränumerantensammlungen anzustellen. (Borowski). Briefe an Kant aus den Jahren 1795—03 zeigen ihn auf dem Höhepunkt seines Ruhmes. Da schreibt Jachmann: „Wie sehr Sie, teuerster Herr Professor, von der Danziger Kaufmannschaft verehrt werden, das habe ich zu meiner größten Freude erfahren. Jedermann wünscht Ihnen gefällig werden zu können." Aus Würzburg vermeldet ein Conrad Stang die erstaunliche und erfreuliche Mär: „Sie glauben nicht, wie enthusiastisch Mädchen und Frauen für ihr System eingenommen sind, und wie allgemein diese wünschen, es zu kennen. Hier in Würzburg kommt man in viele Frauenzimmergesellschaften, wo man sich beeifert, vor andern mehr Kenntnis Ihres Systems zu zeigen, und wo es stets das Lieblingsgespräch ausmacht. Ja, was gewiß seltene Erscheinung ist, man hält sich nicht allein in den Schranken des praktischen Teiles, sondern wagt sich auch in das theoretische." Ein russischer Reiteroffizier, Freiherr von Ungern-Sternberg, sieht in Kant den siegreichen Feldherrn: „obgleich ich viele Helden gesehen habe, so kannte ich doch nicht den, welcher sein und das kommende Zeitalter überwunden hat". Ja, wie ein zweiter Messias wurde der Philosoph von überschwänglichen Gefühlsmenschen, wie dem Dänen Baggesen, gefeiert.

Ehrenvolle Rufe nach anderen Universitäten muß er wiederum ablehnen, er wird Mitglied der Akademien der Wissenschaften von Berlin, Petersburg, Siena. Vor allem regt sich eine ungeheuere Zahl von Federn mehr für, aber auch gegen ihn. Da erscheinen Erläuterungen, Wörterbücher zum leichteren Gebrauch seiner Werke, Vorlesungen, Auszüge, Darstellungen, Zeitschriften für und gegen die kritische Philosophie: ein reges fröhliches Leben tummelt sich in den Werkstätten der Wissenschaft. Schillers Distichon über „Kant und sein Ausleger":

„Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung setzt!
Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun"

gibt Kant genug, doch manchem von den anderen zu wenig: Der Reiche braucht tüchtige Arbeitskräfte, und der König auch Baumeister.

Auch Haß und Verketzerung trieben ihr schändliches Ge-

werbe. Noch heute steht die Kritik der reinen Vernunft auf dem „Index."[1])

Der Zensurstreit.

Im Jahre 1786 war Kant zum erstenmal Rektor der Universität und hatte als solcher an den neuen König Friedrich Wilhelm II., der sich in Königsberg huldigen ließ, eine Begrüßungsansprache zu richten. 1789 erhielt er vom neuen Regiment sogar eine persönliche Gehaltszulage von 220 Talern. Aber schon zogen sich in Berlin Gewitterwolken zusammen, die sich dann 1794 auf das ehrwürdige Haupt des greisen Denkers entladen sollten. 1788 war der Minister Zedlitz gestorben. Sein Nachfolger wurde jener Wöllner, ein früherer Prediger, von dem Friedrich der Große verächtlich gemeint hatte: „der Wöllner ist ein betrügerischer intriganter Pfaffe, weiter nichts"! Nun unter dem schwachen unwürdigen Nachfolger wurde er mehr: Staats- und Justizminister! Sogleich erschien das berüchtigte „Religionsedikt", das Toleranz und Gewissensfreiheit gewähren wollte unter der schmählichen Verklauselierung „solange ein jeder ruhig und als ein guter Bürger des Staats seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder andere zu überreden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen". Das ist so ungefähr die Redefreiheit für Stumme! Ein wahres Maulkorbgesetz! Bald folgte ein verschärfendes Zensurgesetz gegen die Zügellosigkeit der sogenannten Aufklärer und der in Preßfrechheit ausartenden Preßfreiheit! Kant ließ sich aber durch diese „Bannstrahlen aus dem Gewölk der Hofluft" (K.) nicht beirren, sodaß es 1792 zum ersten Zusammenstoß kam, als er in der Biester'schen „Berlinischen Monatsschrift" seine Aufsätze über die philosophische Religionslehre veröffentlichen wollte. Er berichtet selbst über diesen denkwürdigen Handel:

„Der Aufsatz vom radikalen Bösen ward im Jahre 1792 mit dem ausdrücklichen Begehren an den Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift eingeschickt, daß, obgleich diese Monatsschrift damals in Jena gedruckt wurde, dennoch dieses Inserat der gewöhnlichen Zensur in Berlin unterworfen werden sollte. Der Verfasser will durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen Schleichhandel gerne einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Zensur sogenannte kühne Meinungen äußere. Jene Abhandlung vom radikalen Bösen ward also dem Herrn rc. Hillmer vorgelegt und von ihm mit der Erklärung an den Herausgeber der

---

[1]) Borowski berichtet als sichere Tatsache den wunderbaren Witz, daß Mönche den Kater ihres Klosters „Kant" nannten!

Monatsschrift zurückgegeben: „daß sie gedruckt werden könnte, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'schen Schriften lesen". So ward sie denn im Aprilstücke 1792 abgedruckt. Nun wurde die zweite Abhandlung: Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen u. f., nach Berlin gesandt, und es sollte mit dieser eben derselbe Weg in Ansehung der Zensur eingeschlagen werden."

Da aber dieses zweite Stück in die „biblische Theologie einschlug, mußte es von Hillmers Kollegen, einem Hermes, beurteilt werden, und dieser verweigerte die Druckerlaubnis. Wer wird nicht Biester beistimmen: „Es muß wohl einen jeden empören, daß ein Hillmer und Hermes sich anmaßen wollen, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen Kant lesen solle oder nicht"! Aber Kant ließ sich nicht mundtot machen. Er wandte sich an die theologische Fakultät seiner Heimatstadt und erhielt hier die Druckfreiheit. Alle vier Aufsätze erschienen dort 1793 unter dem Titel „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", nach einem Jahre, Ostern 1794, schon in 2. Auflage. Auch veröffentlichte er mehrere gewichtige Artikel voll scharfer kühner Kritik gegen die herrschende Mißwirtschaft in jener Monatsschrift. Schon sah er aber das Wetterleuchten. Am 18. Mai 1794 schrieb er an Biester: „Ich eile, hochgeschätzter Freund! Ihnen die versprochene Abhandlung zu übersenden, ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerei eintritt. Ich danke für die mir erteilte Nachricht, und überzeugt jederzeit gewissenhaft und gesetzmäßig gehandelt zu haben, sehe ich dem Ende dieser sonderbaren Veranstaltungen ruhig entgegen. Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren übrig bleibt; um das sorgenfrei zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen."

Mit Kraft und Würde hatte der bedrohte Philosoph seinen Standpunkt in der Vorrede der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" verteidigt, daß nur ein Universitätstheologe, also ein Gelehrter, der das Heil der Wissenschaft im Auge haben muß, als Zensor anzuerkennen sei, nicht ein bloßer Geistlicher. Und diese Zensur darf sich nur darauf erstrecken, auszumachen, ob der Philosoph in die biblische Theologie Eingriffe getan habe, ob er etwa die öffentlichen Lehren, „dafür der Geistliche privilegiert ist", abändern wolle. Natürlich ist dies nicht eine Empfehlung einer Zensur überhaupt. Und wenn der Theologieprofessor sich nun mehr als Geistlicher, als Kirchenmann, denn als Vertreter wissenschaftlicher Forschung fühlt? Die Meinung ist wohl die: der Philosoph soll als solcher sich nicht in Angelegenheiten der Kirche mischen, sich nicht direkt mit der Kritik von kirchlichen Dogmen und Ceremonien befassen und bestimmte Abänderungsvorschläge machen. Das gehört zum inneren Leben und Wesen der Kirche

und geht Außenstehende nichts an, und auch nicht eine Religionsphilosophie. Aber der Philosophie bleibt die erhabene Aufgabe und heilige Pflicht, mit dem Maßstab, mit der Majestät reinster Moral an die Beurteilung kirchlicher Dinge heranzugehen, um die Gefahren und Verwüstungen hervorzuheben, welche ein äußerlicher „Gottes"-dienst für das sittliche und also auch wahrhaft religiöse Heil im Gefolge hat. Wohl beseelte Kant wahre Hochachtung für die christliche Religion, ja er glaubte, eine mögliche Vereinigung und Zusammenstimmung der letzteren mit der reinsten und praktischen Vernunft, dem moralischen Vernunftglauben aufzuzeigen, zugleich aber stellte er die moralische Religion, die tatkräftige Herzensgesinnung so unerschrocken und freimütig ins Licht, daß bei dem hellen Schein all die tiefen Schäden einer an äußerlichen Satzungen und Vorschriften überwuchernden Religion sichtbar wurden.

Diese Gedanken sind von schneidender Schärfe, durchschlagender Gewalt, befreiender Klarheit: ein Testament des größten Aufklärers, für lichtere Zeiten geschrieben in dunklen Tagen. Und so energisch trotzt Kant dem machthabenden Unwesen, daß er ihm am Schluß der Vorrede kühn den Fehdehandschuh hinwirft: eine Religion, die der Vernunft den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer nicht gegen sie aushalten; daher schlage er vor, daß die theologischen Kandidaten nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre etwa nach diesem, seinem verfehmten Buche, hinzufügen, als zur vollständigen Ausrüstung des Kandidaten erforderlich! Noch hat er Mut und Hoffnung nicht verloren. Aber in gewaltiger Erregung erinnert er an die schmachvolle Zeit, da man Galilei den Prozeß machte, und warnt die Theologen, in die Erdgeschichte oder Astronomie u. a. feindselig sich einzumengen: sie glichen sonst jenen Völkern, welche aus Unfähigkeit sich gegen Angriffe zu verteidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln.

Auch das wird den König und die höfischen Dunkelmänner nicht gerade für den freimütigen Philosophen eingenommen haben, daß dieser aus seinen Sympathieen für die große französische Revolution kein Hehl machte. Endlich brach das Unwetter los. Am 30. März 1794 hatte der König an Wöllner unmutig geschrieben: „Zu Frankfurt ist Steinbart, der auch da wird fortmüssen; zu Königsberg Hasse, der ein Haupt-Neologe ist; desgleichen mit Kantens schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen." „Diesem Unwesen muß absolut gesteuert werden, eher werden wir nicht wieder gute Freunde."

So erging denn an Kant folgendes alberne, der inneren Komik nicht entbehrende Reskript:

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen *rc.* *rc.*

Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsere, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unsere landesväterliche Intention, je mehr und mehr erreicht werde: widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. Oktober 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät
allergnädigsten Specialbefehl.
Woellner.

ab extra — Dem würdigen und hochgelahrten Unserem Professor auch lieben getreuen Kant

zu
Königsberg
in Preußen.

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Der so geschulmeisterte Denker antwortet äußerlich in den hergebrachten Formen „alleruntertänigsten" „ersterbenden" tiefsten Devotion, innerlich aber dennoch mit Würde! Er habe als **akademischer Lehrer** der Jugend Philosophie vorgetragen, nicht Bibel und Christentum unbefugt beurteilt; als **Volkslehrer** habe er ebenfalls sich nicht gegen landesväterliche Absichten vergangen, d. i. der **öffentlichen Landesreligion** Abbruch getan. Auch sei das Buch „Religion innerhalb der Grenzen usw." dazu gar nicht geeignet, da es für das Publikum ein unverständliches, verschlossenes Buch sei, und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgenossen vorstelle. Die Fakultäten aber haben die Freiheit nach bestem Wissen und Gewissen öffentlich zu urteilen und ihrer Landesherrschaft gegenüber die Pflicht, alles, was sie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntnis der Regierung gelangen zu lassen. Vor allem aber

habe er in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Christentums enthalte, sich auch keine Abwürdigung desselben zu schulden lassen kommen. Jener Tadel beruhe also auf einem Mißverstand. Das Wesentliche einer Religion, schärft Kant nochmals ein, bestehe im Moralisch-Praktischen; die Offenbarung sei, als an sich zufällige Glaubenslehre, für außerwesentlich, wenn auch nicht für ganz und gar unnötig und überflüssig, anzusehen, da sie ja nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger den reinen Vernunftglauben zu ergänzen dienlich sein kann. Sein Buch aber, welches die Zusammenstimmung des Christentums mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben zeige, sei die beste und dauerhafteste Lobrede desselben; dadurch könne auch das so oft entartete Christentum allein immer wieder hergestellt werden.

Bis hieher ist die Rechtfertigung stolz und der Sachlage angemessen und nicht zu weit entfernt, (wenn man die nötigen Parallelen angemessen erwägt), von der in der Philosophiegeschichte hochberühmten Antwort des Sokrates auf seine Verurteilung: er verdiene statt einer Strafe vielmehr als Staatsauszeichnung die Teilnahme an der öffentlichen Mahlzeit im Prytaneion. Kant jedoch fährt weiter fort:

„Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftighin zu Schulden kommen zu lassen; so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde."

Auf einem Zettel, der im Nachlaß Kants gefunden wurde, war bemerkt:

„Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig und kann Niemandem zugemutet werden; aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanspflicht: und wenn Alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich jener Schrift (der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es dessen Eigentum ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu drucken. — Auch ist in meiner Verteidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majestät treuester Untertan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich, noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann der Untertan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte."

Letzteres war wohl selbstverständlich; dieser Vorbehalt ist ein Zeugnis größter Gewissenhaftigkeit.

Das ganze Schreiben und besonders dieses Versprechen gänzlichen Schweigens in Dingen der Religion wird Kant fast allgemein mehr oder minder verdacht. Im ersten Teile, der die Verantwortung enthält, zeigt sich Kant aber als ein durchaus freier und aufrechter Mann, und am Schlusse folgt nun die kurze höfliche Verbeugung? Er nimmt nichts zurück von seinen Ansichten, aber er hält im gegenwärtigen Fall Schweigen für Untertanenpflicht. Mit dieser Berufung auf die Pflicht des Gehorsames gegenüber der Obrigkeit ist es ihm durchaus ernst; man darf darin nicht etwa einen bequemen Vorwand zur Bemäntelung eines feigen Betragens erblicken; er folgte seinem Pflichtgefühl. Eine andere Frage ist, warum er es in diesem Falle für Pflicht hielt zu gehorchen, und ganz allgemein, ob sich ein Wahrheitsforscher überhaupt als Wahrheitsbekenner irgend welche Schranken von einer äußeren Gewalt setzen lassen darf?

Zur Beurteilung von Kants Verhalten.

Wir wollen versuchen, Kants Handlungsweise aus seiner Zeit und seiner Gesinnung zu verstehen. Kants Jugend fiel in das Zeitalter des Despotismus, seine Mannesjahre verlebte er unter der Herrschaft des „aufgeklärten" Despotismus oder Absolutismus.[1]) Der Bürger war in erster Linie „Untertan" mit beschränktem „Untertanenverstand", in gemütlicherer Wendung gehorsames Kind des „Landesvaters". In dieser Gewöhnung eines langen Lebens, wenn auch in der etwas freieren Luft Königsbergs, war der Philosoph nun Greis geworden, ein Sohn der bezopften Zeit. Und Kant fühlte sich als Bürger dieses Staates, ja als Beamter, der als Universitätsprofessor doch vom Staat bestallt war, nicht etwa reine Wahrheit zu suchen und zu lehren, sondern die Studierenden zu staatlichen Ämtern geschickt zu machen. Bisher hatte Kant mutig gegen das Unwesen seiner Zeit angekämpft. Nun kam das Rescript! Was sollte er antworten? Abgesehen von dem unwürdigen Tone, über den sich Kant wohl

---

[1]) Bezeichnend ist Lessings Brief an Nikolai 1769: „In dem französischen Berlin reduciert sich die Freiheit zu denken und zu schreiben auf die Freiheit, gegen die Religion soviel Sottisen, als man will, zu Markte zu bringen. Lassen Sie einmal einen in Berlin versuchen, dem vornehmen Hofpöbel so die Wahrheit zu sagen, als dieser sie ihm gesagt hat, lassen Sie einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Untertanen, der gegen Aussaugung und Despotismus seine [illegible] . . . und Sie werden bald die Erfahrung machen, w[illegible] den heutigen Tag das sklavischeste von Europa ist.

vornehm hinwegsetzte, der auch in seiner Niedrigkeit die Größe und Hoheit der Kantischen Persönlichkeit nicht beflecken konnte, war die Verfügung nicht gerade scharf gehalten. Kant hatte wohl etwas Schlimmeres erwartet.[1]) (Man vergleiche den obigen Brief an Biester S. 10). Niemals würde er widerrufen haben; und würde man ihm zugemutet haben, über seine eigene Philosophie zu schweigen, so wäre seine Antwort anders ausgefallen. Aber dieser matte Streich des Obskurantismus entrüstete ihn nicht, veranlaßte keinen scharfen Gegenhieb. Kant war eine durchaus milde, besinnliche, verhaltene Natur, eine Gelehrtennatur, bei der der feurige Trieb des theoretischen Erkennens gar zu leicht den aktiven nach außen tatkräftigen Willen verzehrt. Dazu kam seine große Bescheidenheit, die es ihm wohl schwer machte, seine Persönlichkeit und persönliche Sache gewaltsam vorzuschieben. Es wäre in diesem Falle der Ruhm eines Märtyrers wirklich leicht zu gewinnen gewesen. Was konnte eine schroffe, ablehnende Antwort für Folgen haben? Ihm wäre die Professur genommen, — schlimmsten Falls hätte er ja wohl auch in Rußland oder anderswo einen ruhigen Winkel gefunden. Wir wollen auch nicht, wenn wir Kant mit Sokrates vergleichen, die verschiedenartige Sachlage außer Acht lassen. Sokrates, ein freier Grieche, ein Republikaner, aufgewachsen im Perikleischen Zeitalter, Kant ein Preuße des 18. Jahrhunderts; jener noch ein rüstiger, kampflustiger Mann trotz seiner 70 Jahre, dieser ein lebensmüder unkräftiger Greis; dort öffentliche stürmische mündliche Prozeßführung in Angriff und Gegenangriff, hier ein heimliches Drohschreiben mit schriftlicher Beantwortung; dort ein Kampf auf Leben und Tod, hier eine kleine Frage der Gehaltsentziehung oder Stellenabsetzung. Ein deutscher Professor hat es ja wohl auch noch nie so weit getrieben, daß er den Giftbecher trinken mußte. Zu vergessen ist nicht, daß auch für Sokrates Gehorsam gegen die Staatsgesetze unumstößliche Pflicht war.

Dazu kommt, daß Kant ja nichts mehr zu verschweigen hatte, seine Schriften sprachen für ihn, sodaß für ihn die Sache als philosophischer Schriftsteller abgetan war. Den bedenklichsten Punkt des Rescripts übergeht er übrigens mit Stillschweigen, nämlich die Ermahnung, sein Ansehen und seine Talente in den Dienst der „landesväterlichen Intention" zu stellen. Und dieses Schweigen war eine deutliche Antwort. Aber in Berlin war man wohl zufrieden, mit dem gefürchteten Gegner so still und friedlich auseinander gekommen zu sein. Und dieser fuhr fort, seine Vorlesungen zu halten, wobei es denn wohl nicht fraglich ist

[1]) Man denke an die Kabinetsordre, welche im Jahre 1723 dem berühmten Philosophen Wolf bedeutete, binnen 48 Stunden Halle und [...]en bei Strafe des Stranges zu räumen.

daß diese schon an sich mit der berühmten landesväterlichen Intention nicht in Einklang stehen konnten, denn Kants System war doch von den in den anstößigen Schriften niedergelegten Ansichten nicht loszulösen, beides war eine Einheit.

Man wird Kant nicht tadeln, aber es bedauern, daß für ihn nicht ein heftiger Zusammenprall möglich war, daß er sich so als preußischer Untertan und nicht als Herrscher im höheren Reich der Wahrheit fühlte. Es ist möglich, daß ein starker Konflikt seinen dünnen Lebensfaden zerrissen hätte, aber welch rühmliches Ende eines im treuen Dienste der Wahrheitsforschung verbrachten Lebens! Wir wollen aber auch nicht vergessen, daß wir es gerade unserm Kant verdanken, wenn unser Bewußtsein in diesem Punkte freier, entschiedener, selbstherrlicher geworden ist, wenn es uns unerträglich erscheint, daß der Mann der Wissenschaft auch nur im Geringsten äußerer Beeinflussung unterliegt, daß der wissenschaftliche Betrieb irgendwie von außen belästigt und beschädigt wird, daß staatliche und kirchliche Rücksichten sich in die heilige Sache der Wahrheit einmischen. Wir wollen uns erinnern, wie des Meisters Geist in dem kongenialen Schüler, Fichte, bei ähnlichem Anlaß aufflammte. Als dieser Jenenser Philosoph wegen seines vermeintlichen Atheismus zur Verantwortung gezogen werden sollte (1799), erklärte er vor aller Welt, als Philosoph habe er nur e i n e Pflicht, die Wahrheit zu suchen und zu verkünden, sei dies verboten, so müsse man ihn absetzen. „Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu tun und zu wagen und zu leiden" bekennt er später in der Schrift „Bestimmung des Gelehrten"[1]).

Es war nicht möglich, diese Episode des Zensurstreites zu schildern, ohne dabei auf Kants Charakter etwas näher einzugehen. Daher muß noch ein bedenklicher Ausspruch in Kants Rechtfertigung beleuchtet werden: „und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen". Dieser Satz ist an jener Stelle eigentlich gar nicht angebracht, denn Kant hatte doch in Sachen der Religion und jenes Ediktes seine Meinung deutlich gesagt. Schon 1766 hatte er zu Mendelssohn brieflich geäußert: „Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals werde ich aber etwas sagen, was ich nicht denke."

---

[1]) Nicht soll verschwiegen werden, daß der kühne Streiter seinen Handel dadurch ins Kleinlich-Persönliche hinabgezogen hat, als er in einem Schreiben mit seiner und anderer Kollegen Demission drohte, falls er einen Verweis erhalten würde. Fichte erhielt den Verweis und zugleich die Absetzung. Jene Drohung war überflüssig, da sie eine selbstverständliche Sache betraf — oder doch betreffen sollte.

Worauf nun soll sich dieser Mangel an Mut beziehen? Sicherlich nicht auf wissenschaftliche Fragen, denn da hat er sich nach allen Richtungen ausgesprochen, und wie er mit Recht sagt, in voller Klarheit und unverschleiert; auch sind die einzelnen wissenschaftlichen Wahrheiten ja keine vereinzelten Dinge für sich, sondern Glieder und Bruchstücke eines in sich zusammenhängenden Systems. Daher ist wohl anzunehmen, daß Kant dabei an Dinge denkt, wie etwa politische Fragen im weitesten Sinne der Lebenshaltung und Gestaltung der einzelnen und des Volkes, die einer wissenschaftlichen Behandlung entzogen als Gegenstände einer Zukunftssehnsucht auch in seinem Herzen ruhten und nicht ganz in dieser persönlichen Überzeugung zum Ausdruck gebracht werden konnten.[1]) So birgt ja wohl jedes Menschen Seele in der Tiefe eine Glocke, die nur ihm selbst läutet. Um nicht mit pharisäischem Dünkel zu urteilen, muß man bedenken, daß Kants große Ehrlichkeit sich gerade darin zeigt, daß er sich selbst an dem Maßstab eines Ideals mißt und zu klein befindet. Er ist auch in diesem Selbstbekenntnis ein Vorbild an ehrlicher Selbsteinschätzung, ein Mann fern aller Phrase. So ist auch folgender Ausruf zu würdigen: „O Aufrichtigkeit! Du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich, (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion), von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen,) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit, (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei), muß man von jedem Menschen fordern können." (Religion i. d. Gr. d. bl. V.) Im übrigen ist Kants Meinung über Gedankenfreiheit entschieden genug. Schon 1786 hatte er warnend seine Stimme erhoben:

„Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschafft werden kann."

Und 1793: „Die Freiheit der Feder ist das einzige Palladium der Volksrechte."

[1]) 1766 könnte man auch an seine freie Stellung zur Kirche denken.

Die Sonne sinkt.

1797 kam mit dem neuen König Friedrich Wilhelm III. wieder ein neuer Kurs zur Geltung. Jetzt hieß es auch von oben: Religion ist Sache des Herzens und des Gefühls und der eigenen Überzeugung. Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein.

Dem „Unwesen" war „nunmehro gesteuret" (K.), und Kant veröffentlichte sein Abenteuer in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten", (1798), einer noch vom alten Geist belebten Schrift. Schon hatte er im Jahre 1796 seine Vorlesungen aus Altersschwäche aufgeben müssen; noch arbeitete er mit letzter Anstrengung an dem (unvollendeten) Schlußstein seines Systems, dem Uebergang von der Metaphysik zur Physik, aber allmählich verfielen seine körperlichen und geistigen Kräfte mehr und mehr. Des Diakonus Wasianski Bericht von den letzten Lebensjahren Kants ist ein herrliches, rührendes Dokument menschlicher Treue und Hingebung, gleich ruhmvoll für den, der diese aufopfernde Pflege bewies, wie für ihn, dem sie so aus innerer Herzensbegeisterung zu teil wurde. Am 12. Februar 1804 erlöste ein ruhiger Tod den Lebensmüden.

„Es ist gut" waren seine letzten Worte.

Sein Leichnam wurde in dem Professorengewölbe am Dom beigesetzt. In dieser Ruhmeshalle Königsbergs, der Stoa Kantiana, leuchten uns die weihevollen Worte aus der Kritik der praktischen Vernunft entgegen:

Der bestirnte Himmel über mir,
das moralische Gesetz in mir.

b. Über Kants Persönlichkeit und Charakter.

Äußere Erscheinung.

Kants mächtiger Geist wohnte in einem kleinen, zierlichen, schwächlichen Körper. Ein verhältnismäßig großer Kopf ruhte auf einer flachen, fast eingebogenen Brust. Aber im Antlitz lebte eine wunderbare Macht. Jachmann sagt: „Kants Gesicht hatte eine sehr angenehme Bildung und muß in jüngeren Jahren sehr hübsch gewesen sein. Sein Haar war blond, seine Gesichtsfarbe frisch und seine Wangen hatten noch im hohen Alter eine gesunde Röte. Aber wo nehme ich Worte her, Ihnen sein Auge zu schildern. Kants Auge war wie vom himmlischen Äther gebildet, aus welchem der tiefe Geistesblick, dessen Feuerstrahl durch ein leichtes Gewölk etwas gedämpft wurde, sichtbar hervorleuchtete. Es ist unmöglich, den bezaubernden Anblick und mein Gefühl dabei zu beschreiben, wenn Kant mir gegenüber saß, seine Augen nach unten gerichtet hatte, sie dann plötzlich in die Höhe hob und

mich ansah. Mir war es dann immer, als wenn ich durch dieses blaue ätherische Feuer in Minervens inneres Heiligtum blickte."

Gesundheitszustand.

Mit einer außerordentlichen Kunst, auf die er stolz war, verstand es Kant, das zarte Instrument seines Körpers in gutem Zustand zu erhalten. Er war nie eigentlich krank; aber war er je ganz gesund? Ein steter Brustschmerz verfolgte ihn sein Leben lang. In der Abhandlung „Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein" (1797) teilt er darüber mit: „Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte. Aber die Überlegung, daß die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht blos mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, daß ich mich gar nicht an sie kehrte, und während dessen, daß ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopfe doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft . . . . mitzuteilen nicht ermangelte." Die große Aufgabe seines Lebens hob ihn wie über materielle Sorgen, so auch über leibliche Bedrängnis empor; er stellte seine Ansprüche an diese äußeren Dinge auf ein Minimum herab. So schrieb er 1778 an seinen Schüler und Freund, den Berliner Arzt Markus Herz: „Ich bin gesund, nachdem ich mich schon viele Jahre gewöhnt habe, ein sehr eingeschränktes Wohlbefinden, wobei der größte Teil der Menschen sehr klagen würde, schon für Gesundheit zu halten und mich, so viel sich tun läßt, aufzumuntern, zu schonen und zu erholen." Der verlangt nicht viel von des Lebens äußerem Schein, den „das spekulative Leben vergnügt". (K.)

Ein äußerst regelmäßiges Leben erhielt das gebrechliche Uhrwerk so lange in gutem Gang. Um 5 Uhr erhob er sich, trank dann Tee und rauchte eine Pfeife Tabak. Bis 7 Uhr arbeitete er an seinem Vortrag, hielt von 7—9 Uhr Vorlesungen und kehrte an die Arbeit in die Studierstube zurück. Um 1 Uhr empfing er seine Tischgäste (3—9), mit denen er sich an der Tafel bis gegen 4 Uhr unterhielt. Danach kam der Spaziergang, den er in späteren Jahren allein unternahm. Dann meditierte oder las er bis 10 Uhr. In dieser fast nie unterbrochenen Regelmäßigkeit verfloß sein Leben (in den späteren Jahren).[1])

Sein Gemüt.

Eine solche Natur konnte sich nicht in stürmischer Freude und ausgelassenem Tun ausleben; aber mit ruhiger Heiterkeit und lebhaftem munteren Sinn gab sie sich der Welt hin. Allem Überschwang der Gefühlsäußerung abhold war er doch von einem

---

[1]) Vgl. S. 22, 23.

solche, die sittlich schön sind. Nichts vom Sollen, nichts vom Müssen, nichts vom Schuldigkeit. Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwanges unleidlich. Sie tun etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, daß ihnen nur dasjenige beliebe, was gut ist.

Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äußerst selten beim männlichen."

Kant muß mit den gelehrten (oder gelehrt sein wollenden) Frauen schlechte Erfahrungen gemacht haben, wovon noch folgende beißende Bemerkung zeugt: „Was die gelehrten Frauen betrifft, so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeiniglich still steht oder nicht nach der Sonne gestellt ist". (Anthropologie). Den versöhnlichen Schluß mache folgende wahre und tiefe Reflexion, die bestehen bleiben wird, wenn auch die Zeit über manche andere Ansicht hinweg geschritten sein wird: „Es sind ganz verschiedene Lobsprüche: eine feine Dame, und: ein wackeres und angenehmes Weib. Jenes läßt sich leicht erlangen, und ist gut vorzuzeigen oder Parade zu machen, zu Hause aber viel Umstände und Bemühung ohne Nutzen. Das letztere macht die Glückseligkeit des Mannes. . . . Das Wort „Weib" möchte ich nicht gern aus den Lobsprüchen des Geschlechts verschwinden sehen. Wenn sich die eigentümlichen Wörter verlieren, so verschwinden allgemach die Begriffe".

Im Freundeskreis.

Ersatz für das Familienleben fand Kant in der Freundschaft, für die sein Herz in besonderem Maße geschaffen war. Wie er ein väterlicher Freund der Jugend war, haben wir schon gesehen. Innige Freundschaft verband ihn dauernd mit seiner würdigen Männern. Einen ersten Platz nahm der schrullenhafte, aber sonst ausgezeichnete Engländer Green, ein Kaufmann, ein. Jachmann schildert diesen Freundesbund in ergötzlicher Weise: „In der Gesellschaft dieses geistreichen, edelgesinnten und sonderbaren Mannes fand Kant so viele Nahrung für seinen Geist und für sein Herz, daß er sein täglicher Gesellschafter wurde und viele Jahre hindurch mehrere Stunden des Tages bei ihm zubrachte. Kant ging jeden Nachmittag hin, fand Green in einem Lehnstuhle schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein; dann kam Bankdirektor Ruffmann und tat ein Gleiches, bis endlich Motherby [ein Kaufmann] zu einer bestimmten Zeit ins Zimmer trat und die Gesellschaft weckte, die sich dann bis 7 Uhr mit den interessantesten Gesprächen unterhielt. Diese Gesellschaft ging so pünktlich um 7 Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner sagen hörte; es könne noch nicht 7 sein, weil der Professor Kant

noch nicht vorbeigegangen wäre." Von seinen Kollegen würdigte er besonders den Professor Kraus seines vertrauten Umgangs und machte ihn zu seinem täglichen Tischgenossen. Zur Zahl seiner nächsten Freunde gehört auch der Bürgermeister v. Hippel und vor allem der prächtige Oberförster Wobser in Moditten, in dessen Haus er öfters eine Ferienwoche zubrachte.

Bis in sein 63. Jahr hielt Kant sein Mittagsmahl in einem Hotel in Gemeinschaft angesehener und ihm sympathischer Männer, namentlich auch höherer Offiziere. Nachdem er 1783 ein Haus erworben hatte, richtete er sich einige Jahre später eine eigene Wirtschaft ein und lud sich stets Gäste zu Tisch. Oftmals folgte er auch Einladungen, die von den ersten Kreisen der Gesellschaft an ihn ergingen. Der tiefsinnige Philosoph war der fröhlichste, liebenswürdigste, an Unterhaltung unerschöpfliche Tischgenosse. Seine Freunde waren einig, nie einen interessanteren Gesellschafter gekannt zu haben. Mehrere schrieben seine Tischgespräche, die niemals seine gelehrten Fachstudien zum Gegenstand hatten, zu Hause auf. Gar manche Perle, die keine schriftliche Fassung erhielt, wird das Gespräch solches Gastmahls geziert haben.

Aus diesem Freundschaftskultus erwuchs Kant auch der einzige tiefgehende Schmerz seines Lebens: er sah die besten seiner Freunde vor ihm in das Grab sinken.

Selbstcharakteristiken.

In den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" gibt Kant eine Schilderung von der Gemütsart des melancholischen Temperaments, die, wie von mehreren Seiten empfunden ist, (natürlich nur im ganzen), auf den Philosophen selbst paßt: „Der, dessen Gefühl ins Melancholische einschlägt, wird nicht darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in finsterer Schwermut härmt, sondern weil seine Empfindungen, wenn sie über einen gewissen Grad vergrößert würden, oder durch einige Ursachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselbe leichter als auf einen andern Zustand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbst die Schönheit, für welche er ebensowohl Empfindung hat, muß ihn nicht allein reizen, sondern, indem sie ihm zugleich Bewunderung einflößt, rühren. Der Genuß der Vergnügen ist bei ihm ernsthafter, aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an sich als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit als Lustigkeit sein. Er ist standhaft. Um deswillen ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze. Sie sind desto weniger dem Unbestande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieser Grundsatz ist, welchem sie untergeordnet werden, und je erweiterter also das hohe Gefühl ist, welches die niederen unter sich befaßt. . . . . . .

**Der Mensch von melancholischer Gemütsverfassung bekümmert sich wenig darum, was Andere urteilen, was sie für gut oder für wahr halten; er stützt sich deshalb blos auf seine eigene Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus. Er sieht den Wechsel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren; allein dieser verliert ihn nicht eben so bald. Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft ist ihm noch ehrwürdig. Gesprächigkeit ist schön, gedankenvolle Verschwiegenheit erhaben. Er ist ein guter Verwahrer seiner und anderer Geheimnisse. Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er hasset Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzet sich selbst, und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdienet. Er duldet keine verworfene Untertänigkeit, und atmet Freiheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu den schweren Eisen des Galeerensklaven, sind ihm abscheulich. Er ist ein strenger Richter seiner selbst und anderer, und nicht selten seiner sowohl als der Welt überdrüssig."

Man nehme dazu die Selbstbetrachtung im Briefe an Mendelssohn (1766); „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellbaren Gesinnung entspringt, das größeste Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen wird." Und ferner im Brief an Herz, als er seine Ablehnung der Hallenser Professur (1778) bespricht: „Gewinn und Ansehen auf einer großen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb für mich. Eine friedliche und gerade meinem Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht affiziertes, aber sonst sorgenfreies Gemüt, und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe."

Der Menschenkenner.

Kants zartsinniges Gemüt reagierte aufs feinste auf die Verhaltungsweisen der Menschen, die ihn Erfahrung und ausge-

breitete Belesenheit in Fülle kennen lehrten. Unerträglich peinlich war es seiner Feinfühligkeit, wenn in seiner Gegenwart nach beliebter Manier über die lieben Mitmenschen losgezogen wurde. Aber mit unerbittlicher Schärfe und unbestechlichem Wahrheitssinn bildete er sich sein Urteil über den Menschen. Dabei bleibt er aber weit entfernt vom Moralpredigen. Ein unauslöschliches Verdienst ist es, wieder den Blick auf das Wesenhafte im Menschen gelenkt zu haben.

Diesen Maßstab mußte er sich erst erringen. Als Sohn des Zeitalters der Aufklärung war er anfangs geneigt, die intellektuelle Bildung, die doch dem einzelnen überdies nur zu sehr durch zufällige Umstände zu teil wird, zu überschätzen. Aber er überwand diese Einseitigkeit seiner Zeit gänzlich.

Ein herrliches hinreißendes Selbstbekenntnis ist uns erhalten: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, aber auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."

Es ist wohl unzweifelhaft, daß die „Verachtung" der Unwissenheit nicht innerlich wurzelt, sonst hätte auch Rousseaus gewaltige Prophetenstimme nicht diese gründliche Umänderung der Gesinnung zu stande gebracht.[1]) Auch ist Kant nie in die leider auch bei geistigen Emporkömmlingen übliche Torheit verfallen, sich der Herkunft aus dem „Pöbel" zu schämen. Jener harte Ausdruck soll den Geisteshochmut an den Pranger stellen; denn auch dieser „Hochmut ist niederträchtig" (K.). In ehrlichster Bescheidenheit bekennt der wahrhaft Große: „Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder

---

[1]) Kants Verehrung Rousseaus war freilich eine außerordentliche. Ein Kupferstich dieses Feuergeistes war der einzige Schmuck seiner Studierstube. Borowski berichtet: „J. J. Rousseaus Werke kannte er alle, und dessen „Emil" hielt ihn bei seinem ersten Erscheinen einige Tage von den gewöhnlichen Spaziergängen zurück". Der Zauber der Sprache fand hier ein empfängliches Gemüt: „Ich muß den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit des Ausdrucks gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen." (K.)

nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen.“ (Kritik der prakt. Vernunft.)

Jedoch Kant will nun etwa nicht den „gemeinen Mann“ in ein übertrieben gutes Licht stellen. Er sieht die Menschen, wie sie sind. Ein bitterer Pessimismus tritt uns entgegen. Aber seine edle Seele ist nicht verbittert. Sein Pessimismus ist nicht jener einer sentimentalen, kleinlichen, persönlichen, weltschmerzlichen Stimmung, sondern eine drängende Kraft und Sehnsucht, die allem Trug des Lebens zum Trotz den Glauben an das Ideale zum Wesen des Menschentums rechnen muß. Sein Gemüt friert beim Gefühl der schlimmen Bosheit der Welt, aber es glaubt an die siegreiche Macht des Sonnenstrahls.

1755 äußert der Dreißigjährige sich schon in dieser eigentümlichen Mischung von melancholisch-hoffnungsvoller Denkungsart. „Wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, so scheint diese Kreatur geschaffen zu sein, um wie eine Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden und zu sterben. Er erreicht unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins, weil er seine vorzüglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen, und doch weit sicherer und anständiger erreichen. Er würde auch das verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstünde.“

Und in derselben Schrift (Allgemeine Naturgeschichte) läßt er die kaustische Bemerkung fallen, daß ein unliebsames Insekt (die Laus), „sowohl seiner Art zu leben, als auch seiner Nichtswürdigkeit nach, die Beschaffenheit der meisten Menschen sehr wohl ausdrückt“.

Und die Erfahrung des reifen Alters spricht: „Man braucht eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter sein, der den lebhaften Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten, teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde“. Aber wenn z. B. es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, so müßte dennoch reine Redlichkeit in der Freundschaft von jedem Menschen gefordert werden. Wenn ein Ideal auch bisher nicht verwirklicht ist und niemals realisiert werden sollte, so verliert es dadurch nicht seine Bedeutung als Maßstab der Beurteilung und als Ziel unseres Willens. Was man am einzelnen Menschen, als Gegenstand der Erfahrung nicht vermuten sollte, was wir aber dennoch in uns-

finden, nämlich eine ursprüngliche, von der Menschheit unzertrennliche moralische Anlage in uns, erfüllt uns mit unaufhörlicher, seelenerhebender Bewunderung und erhebt die Menschheit in der Idee zu einer wahren Würde. Denn dieses Ideal ist wahr, nicht erdacht.

Unvollkommenheit ist das Los des Menschen, dieser Spottgeburt aus Dreck und Feuer. Was groß im Menschen ist, ist jene Glut im Innern, die das Beschränkte und Engherzige tilgt und hinaus in das weite Reich des Idealen führt. Enttäuscht sein wird zumeist der, welcher den Menschen selbst vergöttert. „Daß große Leute nur in der Ferne schimmern, und daß ein Fürst vor seinem Kammerdiener viel verliert, kommt daher, weil kein Mensch groß ist". „Aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt". Mit einer kleinen Abänderung eines schönen Vergleichs Kants schließen wir: wie an einem bewölkten Himmel sich bisweilen eine Stelle einmal öffnet, den blendenden Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich sofort wieder zuschließt, so scheint durch die verdorbene Menschennatur manchmal ein unverdorbener Kern hindurch, aber auch nur auf Augenblicke, „um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen".

Resignation inbezug auf den Charakter des Mitmenschen, und Enthusiasmus für alles Große in der Menschheit, das ist der Weisheit letzter Schluß.

Stellung zum Staatswesen.

Wir haben gesehen, wie Kant seine Stellung als „Untertan" im Sinne seiner Zeit auffaßte. Aber mit seinen Gedanken weilt er in einem besseren, der Menschheitsidee würdigen Zustande der politisch-sozialen Verhältnisse. Im Mittelpunkt seines politischen Denkens steht die Idee der Freiheit: In der „Religion i. d. Gr. d. r. V." bemerkt er: „Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk, (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist), ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist, (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift

für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche, (welche machen zu dürfen, man frei sein muß), ... es zum Grundsatze zu machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und daß man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, in Staat, Haus und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?"

Mit großer Wärme verteidigt er das Recht des Glaubens an eine bessere Gestaltung des Staatswesens und die Pflicht an der Verwirklichung eines politischen Ideals zu arbeiten. So nimmt er sich denn der verspotteten platonischen Utopie mit aller Kraft an, indem er in der Kritik der reinen Vernunft (1781) meint, man würde „besser tun, ihm mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt) durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jede Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann... ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden".

Und im „Streit der Fakultäten" 1798 heißt es: das platonische Ideal ist nicht ein leeres Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt. Die dem Gesetz Gehorchenden sollen auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein. Es ist Pflicht, solche Verfassung herbeizuführen, vorläufig aber Pflicht der Monarchen republikanisch zu regieren, „d. i., das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind". „Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts." Diesen Gegensatz von Staatsbürger und

Staatsoberhaupt wird man heute nicht gelten lassen. Man braucht aber bei „Staatsoberhaupt" nicht an einen absoluten Herrscher zu denken, sondern an eine die Staatsidee repräsentierende oberste Leitung, die verschiedene Formen annehmen kann. Und für diese stellt Kant jene große Forderung als Pflicht hin, wie er an anderer Stelle (Zum ewigen Frieden) sagt, das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten und diesem Augapfel Gottes nie irgend worin zu nahe zu treten!

Der große Theoretiker war kein praktischer Politiker, konnte es damals nicht sein, und wollte auch nicht. Sein Beruf war ein höherer. Er zeigte der Menschheit das von der Vernunft gewollte Ziel der Entwicklung; die Wege zu weisen war nicht seine Aufgabe. Er meinte sogar (mit einer Spitze gegen Plato): „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich." (Zum ewigen Frieden.)

Auf die Frage: In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden? giebt er die Antwort: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern von oben herab. In seinem gerechten Pessimismus hegt er wenig Hoffnung auf den Erfolg einer Erziehung zum Guten. Denn wer erzieht? Doch wieder nur Menschen, die erst selbst einer Erziehung bedürfen. Wir müssen uns auch von den Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren nicht zu viel versprechen, um nicht dem Spott des Politikers zu verfallen, der unsere Hoffnung gerne für Träumerei eines überspannten Kopfes halten möchte. Kant sieht Welt und Menschen, wie sie sind. Aber sein Zweifel führt nicht zur Verzweiflung. Der Staat wird sich von Zeit zu Zeit selbst reformieren, statt Revolution Evolution versuchen und beständig zum Besseren fortschreiten. Wir könnten heute sagen: schließlich bringt der Gang der Dinge selbst, wobei „von unten und oben" nicht in Betracht kommt, den Fortschritt herbei. Das krumme Holz, woraus wir Menschen gemacht sind, wird nicht durch Zureden und gutwillig gerade, sondern durch die zwingende Gewalt der Umstände, wobei denn eine gewisse Fügsamkeit und Anlage vorausgesetzt werden muß. Auch Kant betont den Einfluß des wohlverstandenen eigenen Vorteils, der im Staate wachsende Besserung und im Leben der Völker schließlich den Gedanken einer weltbürgerlichen Gesellschaft bringen wird. Im ganzen Weltall, meint er einmal, sind tausend Jahre ein Tag. Wir müssen geduldig arbeiten und warten.

Kant fühlt sich mehr als Weltbürger, denn als preußischer Staatsbürger. Seine Liebe gehörte der Vaterstadt mehr als dem Vaterland. Den kriegerischen Ereignissen in der Regierungszeit Friedrichs des Großen scheint er keine lebhafte innere Teilnahme entgegengebracht zu haben. Den Krieg selbst unterzieht er einer scharfen und fruchtbringenden Beurteilung, wie sie allein mit sittlich-religiöser Überzeugung verträglich ist. „Auf der Stufe der Kultur, worauf das menschliche Geschlecht noch jetzt steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich sein." (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.) Kriege sind vorläufig unentbehrlich als eine Art von Revolution, bis einmal die Gleichgewichtslage sich einstellen wird und ein wirklicher lebensfähiger Friedenszustand aller Völker entstanden sein wird, ein **Völkerbund als Weltrepublik**; „der **ewige Friede**, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, [ist] keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele, (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden), beständig näher kommt". Der Krieg ist ein barbarisches Mittel, kirchliche Dankfeste über einen erfochtenen Sieg stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in stärkstem Kontrast; „nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, daß nach dem Dankfeste ein Bußtag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die große Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen läßt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältnis auf andere Völker fügen zu wollen". (Zum ewigen Frieden.)

Wiederum sehen wir den großen Menschen, wie er, allen billigen Phrasen abhold, die gegebenen Dinge in ihrem moralischen Tiefstande scharf erfaßt und dennoch nicht den Glauben an die bessere Zukunft, an die Verwirklichung der Idee verlieren kann, ohne sich selbst aufzugeben: eine Anschauung, die auch allein mit dem Geiste der Jesusreligion im Einklang ist.

Bei den freiheitlichen fortschrittlichen Ansichten Kants ist es verständlich, daß er die beiden großen weltgeschichtlichen Vorgänge seiner Zeit mit leidenschaftlichem Interesse verfolgt: den **nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieg** und die **französische Revolution**. Mit Eifer verfocht er die gerechte Sache der Amerikaner und versprach sich viel von dieser neuen Staatenbildung auf der Grundlage republikanischer Freiheit. Und in Bezug auf die große blutige Umwälzung in Frankreich äußert er noch 1798: „Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unsern Tagen haben vor sich

gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnahme dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann."

Stellung zu Kirche und Religion.

Kant hielt sich persönlich von allem Kirchenwesen fern. Er war nicht ein Feind der Kirche. Aber er bedurfte ihrer nicht für seine Person; auch konnte er sich mit manchen äußeren Formen nicht befreunden, die ihm teils überflüssig, teils für das sittliche Heil gefährlich erschienen.

Der hergebrachte Kirchenglaube muß durch die reine Vernunftreligion geläutert werden. Die wahre moralische Religion besteht nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zur Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote. Denn Religion ist das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Religion beruht auf einer Urkunde, die unauslöschlich in jeder Menschenseele aufbehalten ist, nämlich der moralischen Gesinnung, und bedarf keiner Wunder zu ihrer Beglaubigung. Wer solche Wunder fordert, beweist hierdurch seinen moralischen Unglauben, namentlich in Bezug auf die Persönlichkeit Jesu. Wunderglaube ist Wahnglaube. Religion ist innere Herzensgesinnung, die zur Betätigung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote führt. Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels[1]); die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche; durch Verrichtung kirchlicher Gebräuche Gott zu dienen, ist Religionswahn und Afterdienst Gottes.

Mit größter innerlichster Erregtheit wendet sich Kant gegen solche äußere Formen des Kirchenwesens, durch die zu leicht und zu häufig der Mensch Schaden nimmt an seiner Seele. Das Gefühl, daß hier an dem wahrhaft Heiligen des Menschentums eine Entstellung und Zerstörung verübt wird, treibt ihn dazu, die Mißstände mit bitterm Ernst und schonungsloser Entrüstung zu geißeln. Mit aller Macht muß dagegen gestritten werden, „daß das bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge (was

[1]) Unter gutem Lebenswandel ist natürlich nicht ein Wandel zu verstehen, der sich innerhalb der Polizeischranken ohne Anstoß vollzieht, sondern ein Ideal reinster Gesinnung und Betätigung als Ziel unseres Strebens.

ein jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein oder jemals dadurch zu werden) eine Art und gar die einzige sei, Gott wohl zu gefallen". Es ist vielmehr ein religiöser Aberglaube. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder, wie der Tibetaner . . . es durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werte. — Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden." (Rel. i. d. Gr.) Ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloß statuarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse Beimischung von Heidentum; denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Ja der ganze Kirchenglaube kann so bares Heidentum werden, und die kirchliche Autorität in ein Pfaffentum ausarten. (Streit d. Fak.) Pfaffentum und Fetischdienst gehören zusammen.

Mit solchen Überzeugungen konnte Kant sich in der „Kirche" nicht wohl fühlen. Aber seine scharfe Kritik entspringt nicht aus Haß gegen kirchlich-religiöses Leben überhaupt, sie gibt aber den Grund an, der ihn persönlich ohne Gewissensbelästigung nicht an demselben teilnehmen lassen konnte. Einen geläuterten, mit der reinen Vernunftreligion zusammenstimmenden Kirchenglauben und eine vom Fetischwesen gereinigte kirchliche Gemeinschaft hielt er für zweckmäßig und sogar notwendig. Er dringt auf eine solch tiefe Verinnerlichung der Religion, daß Wunderglaube, Gnadenmittel und jegliches äußerliche zeremonielle Tun weit entschwindet. Es tritt auch hier die Grundanschauung Kants hervor, daß nichts von außen passiv aufgenommen werden kann, sondern daß das Subjekt selbst die schaffende, gestaltende Kraft ist, die nur eines äußeren Anreizes bedarf, um dann aus sich heraus aktiv Stellung zu nehmen.

Das zeigt sich auch bei seiner Stellung zu Jesus und der Bibel.

Jesu Persönlichkeit und Lehre könnte nicht auf uns wirken, wenn nicht in der Menschheit und im Menschen dieses Urbild sittlicher Gesinnung als göttlicher Mensch in uns schon Platz genommen hätte. Dieses Ideal der moralischen Vollkommenheit, dieses Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der

nicht allein alle Menschenpflichten selbst ausübt, sondern auch den größten Anlockungen widersteht und alle Leiden bis zum schmählichsten Tode auf sich nimmt: Jesus die Verkörperung dessen, was in uns als Sehnsucht lebt und in der Erfahrung gegebenes vorbildliches Beispiel eines lautersten Lebens, in dem jene Idee vollkommene Gestalt gewonnen hat.

Der bloße Glaube an Schriftlehren hat an sich kein Verdienst, Glaubensmangel oder Zweifel ist keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs Tun an. Es muß auch nicht die Moral nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral ausgelegt werden. Denn es findet sich manches darin, was dem moralischen Gesetz zuwider ist. Die Verfasser der biblischen Schriften waren dem Irrtum ausgesetzte Menschen. Aber die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer moralischen Göttlichkeit durch den Einfluß, den sie von jeher auf das Herz der Menschen ausgeübt hat. Sie ist daher als Organ der allgemeinen und inneren Vernunftreligion zu verehren. „Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die, gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Akkommodationen und Konjekturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene". (Streit der Fakultäten.)

c. Kant als Denker.

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist", sagt ein leicht mißbrauchtes Wort J. G. Fichtes. Denn Philosophie erscheint damit aus dem Bereich der Wissenschaft und des Verstandes in das Gebiet etwa der Kunst und des Gefühls verwiesen. Kant aber wählte sich nicht eine Philosophie nach seinem Geschmack aus, sondern er schuf sich seine Philosophie mit der ganzen Geistesarbeit eines langen Lebens. Gewiß ist die Persönlichkeit bedeutungsvoll wie für alle Wissenschaften so besonders für die Philosophie. Die Großtaten der Wissenschaften werden nur von großen Menschen vollzogen. Kleine Seelen können nicht jene Glut der Begeisterung bergen, bei der allein die Wahrheit aus dem spröden Rohmaterial herausgeläutert werden kann. Stumpfe Gemüter werden nicht den stachelnden Drang empfinden, aus den überkommenen und verkommenen Meinungen zu neuen Anschauungen zu gelangen.

Kants Persönlichkeit vereinigte in fast idealer Vollkommen-

heit die Eigenschaften schöpferischen Denkens in sich: leidenschaftliche Liebe zur Wissenschaft, einen scharfsinnigen kritischen und zugleich aufbauenden Geist, und vor allem ein feinfühliges ehrlichstes Gewissen, das ihn noch in seinem hohen Alter zu dem rührenden Bekenntnis treibt, er verstehe sich selbst nicht mehr.

Wer von außen an den Menschen Kant herantritt, mit all seinem Glanz und den unvermeidlichen Schlacken, wird nie ganz in die Tiefe seiner Persönlichkeit dringen, denn diese offenbart sich rein nur in Kant, dem Forscher und Denker. Sein Leben sind seine Werke, seine Welt die Wissenschaft, sein innerstes Wesen tiefste Gedankenarbeit. Wer Dichter und Denker verstehen will, muß in Dichters und Denkers Lande gehen, muß in der Gedanken-Werkstätte ihrem Schaffen lauschen, ihre Seele in ihren Offenbarungen empfinden und so den Leben zeugenden Hauch des Genies verspüren.

Kant nimmt nichts passiv auf, überall sucht er sich ein eigenes Urteil zu bilden, er empfindet Unklarheiten und Schwierigkeiten, sucht und sieht da Probleme, wo andere auf ihren Lösungen ausruhen, er läßt sich nicht mit Worten abspeisen, hat aber die seltenere Fähigkeit, sich auch nicht selbst mit Worten zu beruhigen, sondern der Skepsis freie Bahn zu geben, und nicht nach bequemer Manier das Denken abzusperren. Er ist immer wach und kampfesfroh, getrieben von einem genialen wissenschaftlichen Wollen.

Ein Jung-Siegfried, der die Welt erobern will, so steigt der Jüngling auf den Kampfplatz der Wissenschaften. Er fürchtet sich vor keinem altberühmten Meister und gepriesenen Helden, er geht den drohenden Ungeheuern, den Dogmatikern und Skeptikern, mit selbstgeschmiedeten Waffen unerschrocken zu Leibe und befreit die Welt von ihnen.

So wagt es der Dreiundzwanzigjährige kühnlich, „das Ansehen der Newtone und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen andern Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen". „Es steckt viel Vermessenheit in diesen Worten: Die Wahrheit, um die sich die größesten Meister der menschlichen Erkenntnis vergeblich beworben haben, hat sich meinem Verstande zuerst dargestellt. Ich wage es nicht, diesen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern absagen. Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eignen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilet ihnen einen gewissen Schwung, welcher der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist. . . . . Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen."

Kants philosophische Entwickelung zu verfolgen, bietet einen einzigartigen Reiz. Es ist ein Gang durch Dämmerung zum Morgenlicht. In unermüdlichem fruchtbringenden Forschen erringt er Erkenntnis auf Erkenntnis, wechselt in unerhörter Beweglichkeit und Frische einen Standpunkt mit dem anderen, um eine Gleichgewichtslage für sein kritisches Denken zu finden, macht in erstaunlicher Elastizität die zahlreichen „Umkippungen" durch, hält sich in bewunderungswürdiger Regsamkeit frei von dem so leicht verderblichen frühen Erstarren und Kristallisieren in festen Meinungen, dringt mit nie gesehener Geisteskraft in späterem Mannesalter noch auf Entdeckerwegen zu unbekannten Problemen vor: eine wahrhaft ideale Verkörperung unbestechlichen Forschergeistes und höchster schöpferischer Kraft.

Kant hat der Naturforschung großes Interesse und Verständnis entgegengebracht. Helmholz ist sogar der Meinung, daß an Kant ein Physiker verloren gegangen sei. Aber Kant hatte für die experimentelle Ausübung naturwissenschaftlichen Forschens keinen Sinn. Er verhielt sich auch hier denkend, theoretisch, zu den Dingen, nicht praktisch eingreifend. Charakteristisch ist sein Verhalten zur Chemie, die er in späterer Zeit (nach seinem 60. Jahre) mit größtem Eifer studierte: jedoch nur aus Büchern; und er hatte daran völlig Genüge. Aber die Gabe anschaulicher Vertiefung ersetzte die wirkliche Anschauung in erstaunlichem Maße. Eines Tages schilderte er in einer Gesellschaft die Westminsterbrücke in London so exakt, daß ein anwesender Londoner ihn fragte, wie viel Jahre er in London zugebracht und ob er besonders die Architektur studiert hätte. Kant hatte nie seine Provinz und nur selten seine Vaterstadt verlassen.[1]) Er trug seine Welt in sich. Sein Geist gleicht einem großen reinen Spiegel, der Welt, Menschheit und alles Menschliche in sich aufnimmt, aber schließlich vereinigen sich alle Strahlen im Brennpunkt seiner Seele, in der Metaphysik.

Er hatte nach seinem Geständnis das Schicksal, in die

[1]) Diese Tatsache wird ihm von einer reisewütigen Zeit mit einer gewissen überlegenen Geringschätzung vorgehalten. Nun, für die meisten Reisenden gilt das Wort Heraklits: sie sind da, aber nicht dabei. Überdies bot Königsberg außerordentliche Anregung; wie Kant selbst schildert (Vorrede zur Anthropologie): „Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reiches, in welchem sich die Landeskollegien der Regierung derselben befinden, die eine Universität (zur Kultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Innern des Landes sowohl, als auch mit angrenzenden entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünstigt, — eine solche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zur Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis, als auch der Weltkenntnis genommen werden, wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann.

Metaphysik verliebt zu sein, obgleich er sich nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen könnte. Eine feurige Liebeserklärung ist uns aufbewahrt in der Reflexion: „Der Mathematikus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu tun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedige. Bei dem ersten Urteile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik." (Aus den äußerst wertvollen „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann." Band II.)

Zweiter Teil.

Die Philosophie Kants.

Kant selbst unterschied in seiner philosophischen Entwickelung zwei Epochen, die vorkritische und die kritische. Man kann in der vorkritischen Zeit eine mehr rationalistisch-dogmatische und empiristisch-skeptische Periode (nach 1760) scheiden. Mag man die Namen Wolff, Hume, Newton zur Kennzeichnung der verschiedenen Geistesrichtungen Kants nennen, schließlich ist Kant doch immer nichts anderes als Kantianer gewesen: ein Seefahrer, der, alte Karten benutzend, Neuland sucht und, ein Columbus auf philosophischem Gebiete, es glücklich findet.

Die folgende Darstellung will natürlich nur den Wert einer (noch dazu unvollkommenen) Skizze beanspruchen.

I. Vorkritische Schriften.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.

Diese Erstlingsschrift ist nicht so wichtig durch ihr Ergebnis als durch die Charakterisierung, die sie von dem jugendlichen Denker gibt. Der Streit zwischen Leibnitz und Descartes in Bezug auf das Kräftemaß war ein Wortstreit. Kant setzt sich mit diesen Größen und einem ganzen Schwarm von gelehrten Mathematikern und Physikern auseinander. Aber die umfangreiche Schrift zeigt neben dem mathematisch-naturwissenschaftlichen schon das philosophische Interesse des Verfassers. Es werden allgemeine Probleme aufgeworfen, von der Wirkung der Seele auf den Körper, die Frage, ob mehr als eine Welt existieren kann; die Dreidimensionalität des Raumes wird auf das Newton'sche Anziehungsgesetz zurückgeführt. Ja er wagt es, seinen Zeitgenossen auf den Thronen der Metaphysik zu sagen: „*Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis;* Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt.

Man findet sehr oft das Vorurteil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte."

Auch darin tritt der philosophische Sinn Kants hervor, daß er besondern Wert auf die Methode seiner Untersuchung legt. Bei allen wissenschaftlichen Beweisführungen muß man die Natur der Vordersätze darauf ansehen, ob sie alles das in sich fassen, was das Ergebnis erfordert. Er empfiehlt die Kunst, trotz scheinbar überzeugender Beweise, aus den zu Grunde gelegten Annahmen zu mutmaßen und zu erraten, daß da irgendwo ein Fehlschluß, er sei noch so verborgen, stecke. Diese Methode hätte der Philosophie viel Irrtümer ersparen können; die Tyrannei der Irrtümer über den menschlichen Verstand, die zuweilen ganze Jahrhunderte gewährt habe, rühre vom Mangel dieser Methode her; seine ganze Abhandlung sei einzig und allein ein Geschöpf von dieser Methode zu denken.

Eine andere Seite des Kantischen Denkens zeigt sich in der Tendenz eine gewisse Vermittlung von Gegensätzen herbeizuführen: „Wenn Männer von gutem Verstande . . . ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeiten gemäß, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maße Recht läßt."

Die Schrift weist an mehreren Stellen die Klaue des Löwen. Lessing spottete: Kant unternimmt ein schwer Geschäfte — Der Welt zum Unterricht — Er schätzet die lebend'gen Kräfte — Nur seine schätzt er nicht. Lessing starb 1781 noch vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft", die zwar nicht Kants Kräfte, aber die Kräfte menschlichen Erkennens überhaupt schätzte.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt. 1755.

Schon Demokrit hatte im 5. Jahrhundert v. Chr. die große Hypothese entwickelt, daß die Welt aus letzten körperlichen Elementen, den Atomen, bestehe, deren Fall im unendlichen leeren Raum Zusammenstöße und Wirbel herbeigeführt habe, sodaß sich schließlich der jetzige Kosmos mechanisch gebildet habe. Epikur und Lukrez hatte diese Weltentstehungslehre übernommen und der Nachwelt überliefert. Descartes (1596—1650) hatte diese mechanische Weltanschauung in seiner Kosmogonie mit großartiger Konsequenz durchgeführt und sein Landsmann Buffon sich ihm

angeschlossen. Die Gesetze der Planetenbewegungen waren inzwischen durch Copernikus und Kepler gefunden und durch Newton mathematisch dargestellt. Aber Newton hatte die Gestirne gleichsam von der Hand Gottes in den Raum werfen lassen. Kant geht wieder auf einen ganz allgemeinen Urzustand zurück, um von da aus das Weltsystem gemäß dem Stande der Wissenschaft seiner Zeit entstehen zu lassen.

Alle Materien, aus denen die Welt besteht, waren in einen Grundstoff aufgelöst, der den ganzen Raum erfüllte. Diese zerstreuten materiellen Teilchen befanden sich nun nicht im Gleichgewicht, in absoluter Ruhe; es werden sich daher an einigen Stellen Elemente zusammenballen und so ein Anziehungszentrum für die andere Materie bilden. Indem bei diesem Bewegungsprozeß die Teilchen aufeinanderprallen, entstehen seitliche Bewegungen, große Wirbel, welche zu dem bekannten Lauf der Planeten um den Centralkörper, die Sonne, führen. Und dieser Weltprozeß ist nie beendigt. Es ist vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verflossen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darin wir uns befinden, zu der Vollkommenheit gediehen ist, die ihr jetzt beiwohnt. Und es werden ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten sich auftürmen, binnen welcher immer neue Welten und Weltordnungen aus dem weiten Chaos sich bilden. Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblick oder von 7 Tagen.

Alles, was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, muß zerfallen und vergehen. Der Untergang eines der Weltgebäude ist aber nicht als Verlust der Natur zu bedauern. Die Natur ist so unerschöpflich in Hervorbringung des Geringsten und des Trefflichsten, daß deren Untergang nur eine notwenige Schattierung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen ist, weil die Erzeugung derselben ihr nichts kostet. Ein einziger kalter Tag zerstört eine unzählige Menge Blumen und Insekten, ganze Völker werden vertilgt; und ganze Welten und Systeme verlassen den Schauplatz, nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben. Die Unendlichkeit der Schöpfung ist groß genug, um eine Welt oder eine Milchstraße von Welten gegen sie anzusehen, wie man eine Blume oder ein Insekt in Vergleichung gegen die Erde ansieht. Es werden einst die Planeten und Kometen auf die Sonne niederstürzen, die ungeheure Glut wird alles wiederum in die kleinsten Elemente auflösen und diese in den weiten Raum zerstreuen, und das Spiel der Neubildung wird sich wiederholen. Wir können so diesem Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wieder verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeiten der Zeiten und Räume hindurch folgen. So der Naturforscher. Wir finden noch im Werk zerstreut zahlreiche philosophische Reflexionen.

Übersteigt aber dieses Problem der Weltentstehung nicht die Kräfte des menschlichen Verstandes? „Kann dich die Schwäche deiner Einsichten, die an den geringsten Dingen, welche deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu schanden wird, nicht lehren: daß es vergeblich sei, das Unermeßliche und das was in der Natur vorging, ehe noch eine Welt war, zu entdecken?" Aber Newtons Mechanik belehrt uns, daß man die Verfassung des Weltbaues im Großen, den Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper samt den Ursachen ihrer Bewegungen noch am ersten gründlich einzusehen hoffen darf. „Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll," wie die Beschaffenheit des Universums nach einfachsten mechanischen Ursachen begreiflich sein kann. „Kann man aber wohl von den geringsten Pflanzen oder einem Insekte sich solcher Vorteile rühmen? Ist man imstande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?" Man kann vielmehr eher die Bildung aller Himmelskörper und die Verfassung des ganzen Weltbaues einsehen, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird. Hiermit wird nicht die mechanische Entstehung der Organismen geleugnet, wohl aber die Schwierigkeit (oder Unmöglichkeit) ihres Verständnisses hervorgehoben.

Indem Kant so die mechanische Weltanschauung in all ihren Konsequenzen anerkennt und nach Möglichkeit durchführt, stellt er sich in den schärfsten Gegensatz zu der damals (und vielfach auch heute noch) geltenden Ansicht vom Eingreifen eines göttlichen Willens in das Naturgeschehen. Ein mechanisches Geschehen bringt Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen. Luft, Wasser, Wärme erzeugen nach natürlichen Gesetzen Winde und Wolken, Regen und Ströme, welche die Länder befruchten. Aus allgemeinen Naturgesetzen läßt sich die Schönheit und Zweckmäßigkeit in den Dingen herleiten. Aber die Natur enthält, trotzdem sie eine wesentliche Tendenz zur Vollkommenheit und Ordnung hat, auch Mängel und Abweichungen in sich. „Ebendieselbe unbeschränkte Fruchtbarkeit derselben hat die bewohnten Himmelskugeln sowohl als die Kometen, die nützlichen Berge und die schädlichen Klippen, die bewohnbaren Landschaften und die öden Wüsteneien, die Tugenden und Laster hervorgebracht."

Aber hinter dieser ganzen mechanischen Entwicklung steht das göttliche Wirken. In dem Weltprozeß herrscht ja kein blinder Zufall, kein glückliches Ohngefähr; sondern alles geschieht nach

unwandelbaren Gesetzen. Die Materie ist an gewisse notwendige Gesetze gebunden. Woher stammen nun die Eigenschaften der Materie, woher das Zusammenwirken der vielen Einzeldinge zu dem harmonischen Ganzen? Man muß eine über alle Materie herrschende erste einheitliche Ursache, einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Dinge annehmen. „Der eine Schluß ist ganz richtig: Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können, so ist die ganze Natur notwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit;" „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." Es ist eine Ungereimtheit, den Ursprung der belebten Geschöpfe aus dem blinden Zusammenlauf von Atomen und die Vernunft aus der Unvernunft herzuleiten. Die Grundmaterie ist vielmehr in einem göttlichen Dasein begründet. Das Wesen der Elemente ist eine Folge aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes.

Welch klägliche Anschauung steckt dagegen in dem ungegründeten Vorurteil, daß die allgemeinen Naturgesetze an und für sich selber nichts als Unordnung zuwege bringen, daß immer die unmittelbare Hand Gottes in diese Stümperei erst hin und wieder einige Ordnung bringen muß. Dann wird die ganze Natur in Wunder verkehrt. Es wird eigentlich überhaupt keine Natur mehr sein. Die Welt wird als selbständige Maschine arbeiten, in deren Lauf Gott manchmal eingreift. Was ist das für ein Gott, dem die Natur als unabhängiges Wesen gegenübersteht? Und was für einen Begriff soll man sich von einer Gottheit machen, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von Zwang gehorchen, an und für sich aber ihrem Willen widerstreiten?

Am Schluß behandelt Kant die Frage nach der Bewohnbarkeit der Planeten. Er schließt, daß die meisten bewohnt sein werden, und sucht Analogien zwischen diesen unbekannten Wesen und dem Menschen zu finden. Denn der Mensch ist doch unter allen vernünftigen Wesen dasjenige, welches wir am deutlichsten kennen, „ob uns gleich seine innere Beschaffenheit annoch ein unerforschtes Problema ist". Es besteht zwar ein unendlicher Abstand zwischen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper. Dennoch aber ist der geistige Teil des Menschen von dem körperlichen in höchstem Maße abhängig.[1]) Nun muß der Stoff, woraus

---

[1]) Eine gleichsam ahnungsvolle Schilderung seines eigenen Geschickes führt dies näher aus: „In dieser Abhängigkeit schwinden die geistigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes: wenn das hohe Alter

die Einwohner verschiedener Planeten, ja auch Tiere und Gewächse, gebildet sind, von um so leichterer, feinerer, vollkommenerer Art sein, je weiter diese Himmelskörper von der Sonne entfernt sind. Also werden in gleichem Maße auch die geistigen Fähigkeiten zunehmen. „Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder ein Hottentotte, ein Newton sein würde; und auf der anderen Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern."

So mancher Ton aus diesem Werke klingt weiter in Kants Seele fort. So auch der erhabene Schlußakkord: „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen . . . sein Gemüt erfüllet hat, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels, bei einer heitern Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache, und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen."

Die in demselben Jahre erschienene Habilitationsschrift: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" stützt sich wesentlich auf Leibnitz, Wolf, Knutzen und Crusius, zeigt aber in der eindringenden Behandlung logischer Streitfragen das Ringen nach selbständiger Einsicht in die Dunkelheiten.

In den folgenden Jahren veröffentlichte Kant mehrere Abhandlungen, die naturwissenschaftliche Probleme zum Gegenstand haben, namentlich auch eine wertvolle Theorie der Winde. Interessante Gedanken enthalten Aufsätze aus dem Jahre 1756, die Kant auf Drängen seiner Mitbürger schrieb:

Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat. 1756.

Erdbeben und feuerspeiende Berge sind eine Folge der beständigen Naturgesetze, die in Gott gegründet sind. Die Natur richtet sich nicht nach Spezialwünschen der Menschen. Wie oft haben die Freude der einen und das Unglück der anderen eine

---

durch den geschwächten Umlauf der Säfte nur dicke Säfte in dem Körper kochet, wenn die Beugsamkeit der Fasern und die Behendigkeit in allen Bewegungen abnimmt, so erstarren die Kräfte des Geistes in einer gleichen Ermattung. Die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorstellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. Die durch lange Erfahrung eingepfropften Begriffe ersetzen noch einigermaßen den Abgang dieser Kräfte".

gemeinschaftliche Ursache! Das Erdbeben, welches Lissabon zerstörte, bewirkte einen stärkeren Zufluß der mineralischen Wasser in Teplitz. „Die Einwohner dieser Stadt hatten gut: te Deum laudamus zu singen, indessen die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten." Der Mensch hat kein Recht, lauter angenehme Folgen der Naturgesetze zu beanspruchen. Er muß lernen, daß dieser Tummelplatz seiner Begierden nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten solle; er ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Der Mensch muß sich in die Natur schicken lernen; aber er will, daß sie sich in ihn schicken soll. Ein anmaßender Vorwitz ist es, bei solchen Unglücksfällen von „göttlichen Strafgerichten" zu sprechen; vielmehr soll die Menschenliebe werktätig eingreifen.

Wir kommen nun zu den Schriften der sechziger Jahre, die wie prächtige Meteore am dunklen Himmel der deutschen Philosophie vorüberzogen.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen. 1762.

Kant läßt nur die 1. Figur gelten. Er legt überhaupt keinen großen Wert auf formale Logik und die Kunst der Syllogistik, die zwar zur Athletik der Gelehrten gehört, aber nicht viel zum Vorteil der Wahrheit beiträgt. „Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unsern Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach und unsere Lebenszeit zu kurz sein, um den nützlichsten Teil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichtümer im Überflusse dar, welche einzunehmen wir manchen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen".

Einige Andeutungen zeigen, wie Kant sich jetzt tiefer mit dem Wesen des Denkens beschäftigt. Gegen G. F. Meiers „Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere, 1749" wird behauptet „es ist ganz was anders, Dinge von einander unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urteilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Tiere geschehen". Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil die Empfindungen beide Mal verschieden sind. Diese Unterscheidung ist aber nur physisch, nicht logisch, d. h. der Hund wird zu verschiedenen Handlungen durch die Verschiedenheit der Vorstellungen angetrieben, aber er braucht dazu nicht das Urteil fällen, daß Braten und Brot verschiedene Dinge sind.

Was ist das aber für eine geheime Kraft, durch die das Urteilen möglich wird? Diese Fähigkeit scheint das Vermögen des inneren Sinnes zu sein, seine eigenen Vorstellungen zum Objekte

seiner Gedanken zu machen. Dieses Urteilen ist ein letztes nicht weiter ableitbares Grundvermögen des menschlichen Verstandes. Am Schluß macht Kant (wie schon Meier) auf eine merkwürdige Klasse von Urteilen aufmerksam, die ein Rätsel in sich schließen: die unerweislichen Urteile, Grundwahrheiten, welche unmittelbar eingesehen werden und welche die Voraussetzungen aller weiteren Schlüsse bilden. „Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile". Dieses Urteilsproblem verläßt von nun an den Denker nicht.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763.

Diese Schrift geht mit möglichster Schonung gegenüber anderen Anschauungen vor. Trotzdem konnte Kant, wie er voraussah, Gegner nicht hindern, auf diese Abhandlung „den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen": sie wurde in Wien verboten.

Zuerst widerlegt Kant den herkömmlichen ontologischen Gottesbeweis: Zum Begriff Gottes gehört die Vollkommenheit. Würde Gott also nur in meiner Vorstellung existieren, nicht als wirkliches Wesen, so wäre er nicht das Vollkommenste, da ihm doch etwas mangeln würde, nämlich die reale Existenz! Hiergegen ist zu sagen: niemals kann aus dem Begriff eines Dinges auf das Dasein geschlossen werden. Wir können den Begriff einer Sphinx mit allen seinen Merkmalen uns bilden, halb Tier, halb Mensch; ein Anatom könnte uns vielleicht auch die innere Struktur dieses Zwitterwesens aufzeichnen. Unter allen diesen Merkmalen kann sich aber nicht in gleicher Linie die „Existenz" befinden. Ob nun diese Sphinx in der Natur existiert, ob sie nicht nur ein Geschöpf unserer Phantasie, ein bloßes Fabelwesen, ist, das muß erst besonders gezeigt werden. So hat der Mensch auch die Vorstellung eines Landeinhorns und Seeeinhorns. Aber nur letzteres existiert wirklich, wie die Erfahrung zeigt. Zum Begriff Gottes mag man nun Vollkommenheit, Allmacht usw. zählen; die Existenz eines solchen Wesens muß bewiesen werden, steckt nicht im bloßen Begriffe.

Der Held Cäsar und der ewige Jude Ahasverus können mit allen möglichen Prädikaten beschrieben werden. Aber nur Cäsar hat Existenz besessen, wie wir aus der Erfahrung wissen.

Kant selbst stellt nun als einzig möglichen Beweisgrund hin: die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus. Es ist aber schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere. Es existiert also ein schlechterdings notwendiges Wesen. Es ist ein Gott.

Kant bedient sich hier dogmatischer Denkart, aber mit dem Bewußtsein, daß Mängel und Bedenken damit verbunden sind. Er hat sich auf den „bodenlosen Abgrund der Metaphysik" ge-

wagt. Die metaphysische Untersuchung ist eine Fahrt auf einem unbekannten finsteren Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme.

Zum Glück jedoch, heißt es zu Beginn des Werkes, hat die Vorsehung nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse, auf tiefen metaphysischen Untersuchungen, beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert. Und weiterhin: wir mögen uns zu einem Begriff von einem alles in sich fassenden höchsten Wesen bilden, „wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt". Und am Ende: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, daß man es demonstriere."

Das Thema der Abhandlung bringt es mit sich, daß eine ausführliche Erörterung der Physikotheologie stattfindet. Zurückgewiesen wird die gewöhnliche Methode, welche alle Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als eine spezielle Anordnung göttlicher Weisheit betrachtet, da doch viele derselben aus den wesentlichen Regeln der Natur herfließen. Verspottet wird die Meinung, welche jedem Berg und jedem Strom eine besondere Absicht Gottes unterlegt, der danach alle Laufrinnen der Ströme mit eigener Hand zuvor ausgehöhlt habe. Diese falsche Teleologie erniedrigt die Vernunft, erhebt den „andächtigen" Faulen über den unermüdlichen Forscher und setzt der Naturforschung unbefugtermaßen Grenzen. Diese Methode faßt überdies Gott nur als Werkmeister, nicht als Schöpfer der Materie auf und steht in Gefahr, von den Fortschritten wissenschaftlicher Einsicht in die Erklärung der Naturvorgänge stetig zurückgedrängt zu werden. Denn die Wissenschaft hat die Aufgabe, aus den allgemeinsten und einfachen Wirkungsgesetzen der Materie nach Möglichkeit die Dinge dieser Welt zu erklären. Niemand läßt sich in den Sinn kommen, die wunderbare Regelmäßigkeit und Schönheit der Schneeblumen aus Schneesamen herzuleiten; und wenn man auch nicht die erste Erzeugung einer Pflanze oder eines Tieres als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen betrachten kann, so muß man sich doch hüten, bei speziellen naturwissenschaftlichen Fragen, wie z. B. Fortpflanzung der Individuen, übernatürliche Ursachen einzuführen, weil man die natürliche Entstehungsart noch nicht begreift.

Diese mechanische Betrachtungsweise im Einzelnen schließt nicht aus, daß wir den letzten Grund für die Einheit der Welt und für die Zusammenstimmung und Verknüpfung aller Dinge der Natur in einer verehrungswürdigen Macht finden, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit daliegen.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

Diese Abhandlung ist die Beantwortung einer Preisaufgabe der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1763. Mendelssohn erhielt den Preis, Kants Arbeit, das Accessit.

Kant vergleicht das philosophische mit dem mathematischen Verfahren. Der mathematische Begriff ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt erst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle, in der Mathematik entsteht er dadurch, daß man sich ein rechtwinkliges Dreieck um eine Kathete rotieren denkt. In der Philosophie sind solche willkürlichen Definitionen nicht möglich. Wenn Leibnitz z. B. sich eine einfache Substanz denkt, die nichts als dunkle Vorstellungen hat, und diese dann eine schlummernde Monade nennt, so hat er nichts erklärt, sondern nur einen Begriff erdacht. Hier sind Begriffe von Dingen gegeben, aber unklar und verworren. Durch Zergliederung kann erst Klarheit geschaffen werden. So entstehen die Fragen nach dem Wesen von Raum, Zeit, Größe, Einheit, Vorstellung, auf die die Zergliederung schließlich führt und die als letzte unauflösliche Begriffe erscheinen. Dazu kommt, daß in der Mathematik nur wenige unerweisliche, aber augenscheinliche Sätze zu Grunde liegen, wie: das Ganze ist gleich der Summe aller seiner Teile, oder: zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich. In der Philosophie stößt man auf eine schier unermeßliche Schar unerweislicher Sätze; so bei Betrachtung des Raumes, daß darin vieles außereinander sei, daß dieses Viele nicht Substanzen, Dinge, seien, daß der Raum nur drei Abmessungen habe usw. In der Aufsuchung all dieser unerweislichen Grundwahrheiten steckt das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie. „Die Metaphysik ist nichts anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis", also in der heutigen Bezeichnung: Erkenntnistheorie. Auf diesem Wege wird auch die Philosophie eine sichere Basis erhalten. Denn bisher gilt: „Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden."

Sichere Erfahrungssätze müssen den Ausgangspunkt bilden, von dem aus ein weiterer Fortschritt der philosophischen Erkenntnis möglich ist.

Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763.

Die Philosophie hat sich vergeblich bestrebt, durch Nachahmung der mathematischen Methode die Gewißheit und Deutlich-

keit der mathematischen Wissenschaft zu erreichen und womöglich noch zu übertreffen. Aber die Metaphysik wird großen Vorteil daraus ziehen, wenn sie sich bei ihren Problemen an den Sätzen und Begriffen mathematischen Denkens orientiert; z. B. bei den Fragen nach den allgemeinsten Eigenschaften des Raumes oder nach der Natur des Begriffs vom unendlich Kleinen. Die Philosophie soll sich also nicht in ihren finsteren und schwer zu prüfenden Abstraktionen isolieren, sondern mit einer so an augenscheinlichen und verständlichen Einsichten reichen Wissenschaft, wie die Mathematik, in Verbindung treten.

Kant versucht nun den Begriff des mathematisch Negativen und Positiven auf Gegenstände der Philosophie anzuwenden: man kann Schulden negative Kapitalien nennen, Unlust negative Lust, Haß negative Liebe usw. Wichtiger erscheinen die Beispiele aus der Naturwissenschaft, so der Gegensatz des positiven und negativen Pols in der Elektrizität, der genauer erwogen wird.[1])

Von größtem Werte aber ist, daß diese scheinbare „Krämerei mit Worten" mit einem grundlegenden Problem der Erkenntnistheorie in Zusammenhang steht. Klar ist die logische Entgegensetzung, die auf dem Satz des Widerspruchs beruht: ein Körper kann nicht zugleich in Bewegung und in Ruhe sein; eins hebt das andere auf nach dem Grundsatz unseres Denkens. Wie steht es aber mit der realen Entgegensetzung? Wie kommt es, daß durch die Bewegung eines Körpers die eines anderen aufgehoben wird? Kräfte, die sich gegenseitig aufheben, stehen doch nicht in Widerspruch; es handelt sich ja nicht um eine Frage der Logik unseres Denkens, daß zwei Begriffe (etwa finster und hell) nicht zugleich demselben Dinge zugeschrieben werden können, sondern um das Verhalten realer Naturprozesse, das mit dem Denkgesetz des Satzes vom Widerspruch nichts zu tun hat. Es ist unerklärlich, „wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde."

Dieser Unterscheidung von logischer und realer Repugnanz parallel geht die vom logischen und Realgrunde. Die Zusammensetzung ist der Grund der Teilbarkeit. Aus dem Begriff der Zusammensetzung folgt die Teilbarkeit. Diese Verknüpfung von Grund und Folge ist dem Denken verständlich und durchsichtig,

---

[1]) Einen schönen Ausdruck findet hier Kants Liebe zur Naturforschung: „Die schiefe Fläche des Galilei, der Perpendikel des Huygens, die Quecksilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläserne Prisma des Newton haben uns den Schlüssel zu großen Naturgeheimnissen gegeben. Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint".

denn es handelt sich hier nur darum, daß beim ersten Begriffe durch Zergliederung der zweite herausgehoben wird. Die Folge steckt als Teilbegriff im Grunde und fließt nach der Regel der Identität logisch aus demselben. Ganz anders steht es mit dem Realgrunde, dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ein bewegter Körper A stößt auf den ruhenden B und setzt ihn in Bewegung. Diese zweite Bewegung kann keine logische Folge der ersten sein, denn es handelt sich hier um reale Vorgänge in der Natur, nicht um begriffliches Folgern. Man sieht im Abendwind die Ursache von Regenwolken. Aber „durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt". Der Regen steckt nicht im Begriff Abendwind schon drin, sondern ist ein auf den Abendwind folgender Naturvorgang. Wie soll ich es verstehen, daß weil etwas ist, etwas anderes sei? Welche merkwürdige Beziehung liegt da vor? „Ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zur Folge gedacht, und dann ist es leicht die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen."

Kant ist auf dem Wege zum Problem Humes. Er geht den neuen Weg einsam, aber unverzagt, im Gefühle seiner Kraft. Er gesteht seine Unwissenheit ein, verschmäht den „dreisten dogmatischen Ton", der einer so „schlüpfrigen Erkenntnis, wie die metaphysische ist", nicht angemessen ist. Gelassen steht er der Schar der sich täglich mehrenden „gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen", gegenüber. Während diese so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen können, bekennt er in wundervoller bescheidener Größe: Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit diese Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen". „Was die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müßte man sehr unerfahren sein, wenn man sich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas hinzugetan oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden". Das ist die Sprache wahrhaft schöpferischer Kritik gegenüber dem unfruchtbaren Wissens-Dünkel des Dogmatismus. Skeptischer noch als in den vorhergehenden Schriften redet Kant von der gebrechlichen Erkenntnis, welche Menschen von der unendlichen Gottheit haben können, und meint: „Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung und Aufschub seinem

Fürsten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pochet er".

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766.

Dieses Büchlein zeigt den Denker als Meister satyrischer Darstellung. Eine hinreißend übermütige Stimmung hat den glücklichsten Ausdruck gefunden. Es enthält Gedanken, die, aus Zeitverhältnissen entstanden, dennoch gültig für alle Zeiten sind.

Es lebte damals zu Stockholm ein gewisser Swedenborg, dessen ganze Beschäftigung darin bestand, mit Geistern abgeschiedener Seelen im genauesten Umgang zu stehen, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einzuholen und große Bände über seine Entdeckungen abzufassen. „So wie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten".

Wie soll man sich nun solchen spiritistischen Dingen gegenüber verhalten? Es ist ein eben so dummes Vorurteil, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung Alles zu glauben. Kant bekennt „mit einer gewissen Demütigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat — — — er fand nichts. Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein, es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Überdem war ein großes Werk gekauft[1]), und welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren sein. Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Übrige aber belachen wird."

Kant hatte also in „8 Quartbänden voll Unsinn" sich durch die „wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen" hindurchgelesen. Ihn bewegt aber eine tiefere Absicht, als allein über das Resultat dieses Studiums Rechenschaft zu geben. Er benutzt die Gelegenheit, um zwischen diesen Phantastereien und der dogmatischen Metaphysik eine Parallele zu ziehen. Diese Philosophie ist ebenfalls ein Märchen, nämlich aus dem Schlaraffen-

[1]) Für 7 Pfund Sterling (140 Mk.)!

land der Metaphysik. Und warum sollte es rühmlicher sein, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu lassen?

Kant zeigt nun, wie leicht es ist, wenn man sich als Luftbaumeister metaphysischer Gedankenwelten aufspielt, mittels der so ungemein biegsamen metaphysischen Hypothesen auch der spiritistischen Traumwelt eine Art metaphysischen Unterbaues zu geben. Er spinnt sogar diese dogmatischen Träumereien mit einer gewissen liebevollen Kunst aus: wie alle geistigen Wesen in einer Gemeinschaft stehen, für die alle räumliche und zeitliche Trennung aufgehoben sei, wie die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, sodaß sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, so lange alles wohl steht.

Man darf aber nicht glauben, daß Kants Herz an diesen Spekulationen hängt und daß nur sein Verstand ihn widerwillig von ihnen los reißt. Es hat wohl für jeden einen gewissen Reiz, sich mit den Schmetterlingsflügeln der Metaphysik in den leeren Raum der Träumereien zu erheben. Und nur dadurch, daß Kant dieses Spiel selbst treibt, kann er es auf seinen wahren Wert zurückführen, indem er zugleich seinen eignen Wahn kuriert. Als wahrhaft kritischer Philosoph will er nicht von vornherein über derartige scheinbar übernatürliche oder außergewöhnliche Dinge gänzlich absprechen, aber er stellt sie hin als das, was sie sind: müßige Spekulationen ohne jede wissenschaftliche Bedeutung und ohne irgend einen moralischen Wert[1]), also höchst überflüssige phantastische Produkte irregeführter menschlicher Wißbegier.

Deshalb jene scharfen Urteile, zu denen noch andere beißende Bemerkungen hinzukommen: Die anschauende Kenntnis der andern Welt kann allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat; was übrigens auch von gewissen Philosophen gelten mag, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen. Und Kant verdenkt es „dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt."

[1]) „Enthält das Herz der Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?"

Allem methodischen Geschwätz der hohen Schulen hält Kant die einfache Frage entgegen: was ist ein Geist? Er weiß nicht, was er bedeutet, noch weniger, ob es so etwas überhaupt gibt. Er sieht eben Alpen sich auftürmen, wo andere einen bequemen Fußsteig wahrzunehmen glauben.

Das wichtige Ergebnis der Beschäftigung mit der Geisterseherei ist nun, daß wir vor allem erst einmal den Menschengeist selbst gründlich ansehen. Dann kommt man dazu, neben oder vor die alte dogmatische Metaphysik, die vergeblich den verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspähte, eine neue Metaphysik[1]) zu setzen, die der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen ist, und darin besteht: „einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. In soferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft." Dieser Nutzen der Metaphysik ist der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Befolgt man diese neue Methode, so wird man finden, daß wir in Dingen, die außerhalb des Kreises unserer Erfahrungswelt liegen, nichts wissen können und daher aller, doch vergeblichen, Nachforschung enthoben sind.

Wie Sokrates mitten unter den Waren eines Jahrmarktes mit heiterer Seele sagte: Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche, so lehnt die philosophische Weisheit den so angepriesenen und doch so eitlen metaphysischen Kram und Tand ab in der Erkenntnis: wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe! d. h. von deren Existenz, geschweige denn Eigenschaften, wir nichts wissen können, weil sie außer der Sphäre der Menschen liegen.

Die Schriften dieser Entwickelungszeit der kritischen Philosophie geben ja nur ein ungefähres Bild der Gedankenwelt, die in Kant lebendig ist. Sie lassen uns den gewaltigen Kampf und die großen Umwälzungen in seinem Denken mehr ahnen als deutlich verfolgen. Es ist im ganzen in den Veröffentlichungen mehr die Stille nach dem Sturm. Die Tinte glättet und besänftigt wie das Öl die erregten Wogen. Um so wertvoller ist für uns die Charakteristik, die der Forscher selbst von seiner Methode zu denken gibt: „Ich habe meine Seele von Vorurteilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche sich jemals

---

[1]) Wir würden diese zweite Metaphysik „Erkenntnistheorie" nennen, ein Name der sich erst nach Kants Zeit einbürgerte. Daß Kant unter dem Wort „Metaphysik" zwei so verschiedene Dinge versteht, bringt später leicht Verwirrung.

einschlich, um manchem eingebildeten Wissen in mir Eingang zu verschaffen. Jetzt ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüte Platz nimmt; es mag mein voriges Urteil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urteil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urteil, nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand blos aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft und beobachte meine Urteile samt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte andrer. Die Vergleichung beider Beobachtungen gibt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten, und die Begriffe an die wahren Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur stehen".

Diese Worte sind bei Kants willensstarkem Charakter keine hohlen Redensarten, sondern in ihrem ganzen Ernst gemeint und befolgt. Konnte der neue Keim der Wahrheit auf einen besseren Boden fallen?

Zum Schluß hin gibt die Schrift noch einige Andeutungen über das Problem von Ursache und Wirkung, die außerordentlich an Humes Ausführungen erinnern. Man kann verwickelte Erscheinungen auflösen und auf einfachere Vorstellungen bringen. Ist man aber zu diesen Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende: „wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden." Sofern etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas ein Anderes gesetzt. Hier ist kein Verhältnis der Identität und also keine Vernunfteinsicht. „Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewegt, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher als wenn jemand sagt, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte: der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses niemals in meine Sinne gekommen ist." Die Verhältnisse von Ursache und Wirkung muß mir die Erfahrung auf-

zeigen. Völlig verkehrt ist es, neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung anzunehmen, also etwa ein Urteil darüber zu fällen, wie meine Seele mit anderen Wesen ihrer Art jetzt oder künftig in Beziehung steht. Das alles sind wertlose Erdichtungen.

Nach all diesen in die Tiefe gehenden Erörterungen schließt Kant mit der Aufforderung Voltaires: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.

II. Auf der Wende zur kritischen Epoche.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. (Über Form und Prinzipien der anschaulichen und der Gedankenwelt.)

Es ist ein wahres Glück für die Philosophie, daß Kant endlich 1770 eine ordentliche Professur erhielt. Denn der Übernahme dieser Stellung verdanken wir die bei ihren 35 Seiten an neuem Inhalt überreiche Dissertation, die uns wie durch einen Spalt in eine Gedanken-Werkstatt schauen lassen, wo sich wunderbare Dinge vorbereiten. Nach so vielen Vorversuchen scheint jetzt die Zeit der endgültigen Ausführung gekommen. Bei der Übersendung der Schrift an Lambert schreibt Kant: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und dadurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft und, wiefern sie auflöslich sind, kann entschieden werden". Das Jahr 69, äußert er in späteren Zeiten öfters, gab mir großes Licht. Und an seinen Respondenten 1770, Herz, schreibt er 1781 inbetreff der Kritik d. r. V.: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligibilis abdisputierten."

In der Tat ist diese Dissertation von solcher Bedeutung, daß man Kants Bedauern teilen muß, „daß diese Arbeit so geschwinde das Schicksal aller menschlichen Bemühungen, nämlich Vergessenheit, erdulden müsse". (1771.)

Der erste Abschnitt handelt „Von dem Begriffe der Welt überhaupt". Wesentlich ist der Hinweis, daß wir vieles (z. B. das Unendliche) uns nicht anschaulich vorstellen, aber begrifflich, abstrakt denken können. Die sich ewig folgenden Zustände des Universums, welche eine nie zu vollendende Reihe bilden, lassen sich anschaulich in der Zeit nicht als eine Einheit zusammenfassen, wohl aber durch den Verstand als ein Ganzes denken. Es sind Anklänge an die Antinomieen der Kritik d. r. V.,

wie denn überhaupt derartige Betrachtungen Kant zu seiner neuen Raum- und Zeitlehre veranlaßt haben.

Der 2. Abschnitt betrachtet den „Unterschied des Sensiblen und Intelligiblen".

Zwei Grundfähigkeiten bilden das menschliche Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. Durch die erstere erhalten wir die Empfindungen, die durch die äußeren Objekte in uns hervorgerufen werden. Diese Empfindungen sind subjektiv, hängen von der speziellen Beschaffenheit des Subjekts ab und sind sogar in verschiedenen Personen verschieden:[1]) es sind daher Vorstellungen der Dinge, wie sie uns erscheinen, sie liefern uns Erscheinungen, Phänomena. Der Verstand bildet sich seine Begriffe aus sich heraus, die Grundbegriffe, wie z. B. Ursache und Wirkung, können nicht von außen in uns hineinwandern, der reine Verstand hat nichts mit den Empfindungen zu tun, er ist ein Inventarium intellektueller Begriffe, er erkennt die Dinge, wie sie sind, sein Objekt sind die Dinge an sich, die Noumena, deren innere und absolute Eigenschaften er ausdrückt. Wie sich auf Empfindungen die sinnlich-anschaubare Erscheinungswelt aufbaut, so auf Vernunftbegriffen die metaphysische absolute Wirklichkeit: das ist etwa die Meinung.

Diese Lehre ist bisher nur eine erkenntnistheoretische Grundlegung des Dogmatismus, der ja auch glaubt, mit der menschlichen Vernunft, als einem Abbilde der Wirklichkeit, das absolute Wesen aller Dinge durchschauen zu können. Aber nun kommt das gänzlich Neue: die Erscheinungswelt, die anschaulichen Dinge, sind angeordnet in Raum und Zeit, und obgleich Raum und Zeit nicht selbst durch Empfindungen, sondern durch reine Anschauung gegeben sind, obgleich sie zum Unterschiede von der Materie der sinnlichen Erkenntnis (den Empfindungen) als Form derselben, als ein dem menschlichen Geiste eigentümliche Ordnungsform der Empfindungen zu bezeichnen sind, sind sie dennoch nicht Form der intelligiblen Welt der absoluten Wirklichkeit, sondern der sensiblen Welt der Phänomena. Raum und Zeit sind keine Abschattung eines Objektes, sondern gesetzmäßig wirkende Anordnungsformen für das in der Empfindung gegebene Mannigfaltige. Dieser enge Zusammenhang von den reinen Anschauungsformen und den empirisch gegebenen Empfindungen genügt schon, Raum und Zeit auf die phänomenale Welt zu beschränken[2]).

In der Natur der reinen Intellektes sind die Verstandsbegriffe enthalten, wie Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit, Ur-

---

[1]) Man kann behaupten, daß nicht zwei Personen absolut dieselbe Farbe sehen.

[2]) Eine ausführlich. kritische Besprechung dieser und anderer Punkte findet man in meiner Schrift: „Kants Erkenntnistheorie". (Maier u. Müller 1895).

sache u. a. Der Gebrauch des Verstandes ist aber ein zweifacher: ein realer und ein logischer. Der reale hat es zu tun mit der metaphysischen Erkenntnis der noumenalen Welt, der logische Verstandsgebrauch ist allen Wissenschaften gemeinsam, denn alle bewegen sich in Urteilen und Schlüssen, die ohne Verstandsgebrauch nicht möglich sind. Dieser Unterschied der metaphysischen und z. B. mathematischen Erkenntnis geht aber nur auf den Gegenstand, nicht auf die Sicherheit der Einsicht. Mathematik und Mechanik, auf Raum- und Zeitanschauung beruhend, sind vielmehr eine völlig wahre Erkenntnis und ein Muster der höchsten Evidenz. Die Erkenntnis der intellektuellen Welt ist dagegen eine beschränkte, eine symbolische, da uns da jede Anschauung fehlt. Diese Abhandlung geht auch nicht auf diese metaphysische, sondern auf eine erkenntnistheoretische Absicht hinaus: den Unterschied der anschaulichen (sensitiven) und intellektuellen Erkenntnis festzulegen. Dabei stellen sich dann Gedanken ein, die Kant weiter führen müssen.

Die dritte Sektion „Von den Prinzipien der Form der Sinneswelt" enthält Ausführungen über Raum und Zeit, die hier nicht besprochen werden sollen, da sie in der Kritik d. r. V. in sehr ähnlicher Gestalt wieder vorkommen.

Der vierte Abschnitt „Von dem Prinzip der Form der intelligiblen Welt" kann als Illustration zu Kants gegenwärtigem metaphysischen Standpunkt dienen. Er behandelt sein Lieblingsthema aus der Metaphysik: Wie ist es möglich, daß mehrere Substanzen in Wechselwirkung stehen? Daß die Dinge in Raum und Zeit ihre Stelle haben, genügt nicht zur Erklärung jener Tatsache. Denn diese Formen der anschaulichen Ordnung sind kein reelles und absolutes Band zwischen den Substanzen, selbst dann nicht, wenn Raum und Zeit absolut real wären. Das „Nebeneinander" erklärt nicht den im Begriff der Wechselwirkung gedachten, absolut existierenden Inhalt. Dieses objektive Prinzip, die Ursache des „an sich Existierenden", findet Kant in dem Satze: „Die Einheit in der Verbindung der Substanzen ist Folge der Abhängigkeit aller von einem einzigen Wesen". Auch dem menschlichen Geiste ist die Welt nur deshalb zugänglich und erkennbar, „insofern er selbst mit allem Andern von ebenderselben unendlichen Kraft eines Einzigen erhalten wird." So klingt diese Metaphysik aus in den Gedanken Malebranche's: „wir schauen alles in Gott an."

Der 5. und letzte Abschnitt „Über die Methode beim Sinnlichen und Intellektuellen in der Metaphysik" gibt wertvolle Anweisungen zur Verhütung der zahlreichen Irrtümer, die die Vermischung der anschaulichen und intellektuellen Erkenntnis mit sich bringt. Welche Schwierigkeiten umflattern nicht den menschlichen Verstand bei den Fragen nach dem Verhältnis des

höchsten Wesens zu Raum und Zeit! Da denkt man sich die Gegenwart Gottes als eine örtliche und hüllt Gott in die Welt ein, wie wenn er von einem unendlichen Raum umfaßt wäre, oder man sucht vergebens das Wirken des Ewigen in der Zeit sich klar zu machen. Alle diese quälenden Fragen verschwinden, wenn man die Natur des Raumes und der Zeit als menschliche Auffassungsformen der Erscheinungswelt eingesehen hat, die sich nicht auf das Reich der Dinge an sich, der absoluten Wirklichkeit, also auch nicht auf Gott, erstrecken.

Das Erkenntnisproblem.

Diese Dissertation ist eine Gelegenheitsschrift. Aus Materialien, die erst zum Teil geglättet und zumeist noch unbehauen waren, ist, so gut es ging, ein Bau hergestellt worden, der bald zusammenstürzen mußte. Noch teilt Kant mit dem Dogmatismus die unbewiesene Voraussetzung, daß der Verstand in der Organisation seiner Begriffe und Prinzipien gleichsam ein verkleinertes aber getreues Abbild der Verfassung der Welt der Dinge an sich sei. Es besteht, wenn nicht eine Kongruenz, so doch ein Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Denken und Sein. Der Inhalt unserer intellektuellen Vorstellungen fällt mit dem Wesen der Dinge an sich zusammen, ist gleichsam in demselben lebendig. Kants getreuer Schüler, der Arzt Markus Herz, drückt diese dogmatische Annahme in seinen „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit" (1771) so aus: Metaphysik ist Wissenschaft der reinen Vernunft, *folglich* der objektiven Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis der Dinge an sich.

Läßt sich Kant so vom dogmatischen Fahrwasser treiben, so ist er doch weit entfernt von dogmatischer Gewißheit. Vielmehr scheint ein unbehagliches Gefühl der Unsicherheit seine Fahrt zu hemmen, und bald erblickt er die Klippe, die sein Fahrzeug und damit die dogmatische Metaphysik überhaupt für immer zerschellt.

Die *Methode*, welche dem besonderen Geist der Metaphysik angepaßt ist, erklärt er 1770 für noch *gänzlich unbekannt*. Schon weist er ferner darauf hin, wie gewisse Gesetze der intellektuellen Erkenntnis nur *subjektive Geltung* haben als Bedingungen für den Verstandsgebrauch, *nicht aber auf Objekte* gehen; nur mittels solcher Regeln kann unser Verstand über gegebene Objekte urteilen. Derartige Axiome sind: im Weltall geschieht alles nach der Naturordnung, ohne Not sind die Prinzipien nicht zu vervielfältigen, Materie entsteht nicht und vergeht nicht. Auf diese *Sätze* zielt Kant im Brief an Herz 1771: „Sie wissen, welchen großen Einfluß die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände

geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe." Diese Gegenüberstellung von subjektiven und objektiven Prinzipien führt zu einer Untersuchung der Begriffe des Subjektiven und Objektiven selbst, welche „in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht" (Brief an Herz 1772). „Wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß, und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandsvermögens, woher ihm diese Übereinstimmung mit den Dingen selbst komme." Eine prästabilierte Harmonie zwischen Denken und Sein wird schroff abgelehnt, denn „der Deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann."[1])

Zwei Fälle sind in sich klar: „Wenn das, was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des Objekts actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Konformität derselben mit den Objekten verstanden werden. Es ist also die Möglichkeit des intellectus archetypus, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des intellectus ectypus, der die Daten seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich". In anderer Formulierung: „Daß eine Vorstellung, welche selbst eine Wirkung des Objekts ist, ihm korrespondiere, ist wohl zu begreifen. Daß aber etwas, was bloß eine Geburt meines Gehirnes ist, sich auf ein Objekt als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar". (Refl. 925.)

In all diesen Äußerungen haben wir das kritische Problem in seiner ursprünglichen unter gewaltiger Anspannung und Erregung erzeugten Form, in statu nascendi. Diese echt erkenntnistheoretische Frage, mit ihrem grenzenlosen überwältigenden Staunen über etwas, das doch sonst fast allen so selbstverständlich erschien, ist der tiefsten philosophischen Selbstbesinnung entsprungen. Die Gegenüberstellung der Phänomena und Noumena, der Erscheinungen und der Dinge an sich, war 1770 vollzogen und zwar in erkenntnistheoretischem Sinne, wenn auch der Gegensatz noch nicht klar herausgearbeitet war. Die Idealität von Raum und

---

[1]) „Zu sagen, daß ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heißt alle Philosophie zu Grunde richten." (Refl. 925.)

Zeit war gesichert. Die Antinomien hatten, wie Kant 1798 an Garve schreibt, ihn aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufgeweckt. Noch aber war die dogmatische Traumwelt nicht aus den Augen gerieben. Denn dem Verstande schienen die Dinge an sich noch zugänglich zu sein. Ein völlig klarer Blick in die Welt der Wirklichkeit ist erst 1772 vorhanden. Mit hellen Augen sieht er nun das Problem.

War es auch wesentlich die innere Triebkraft, die Unruhe des Denkens, die das Erwachen bewirkte, so scheint doch ein Schimmer des Morgenlichtes, welches von der Philosophie Humes ausging, den Zeitpunkt des Wachwerdens beschleunigt zu haben. In den „Prolegomenen" (1783) berichtet Kant: „Ich gestehe frei: die Erinnerung[1]) des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab". Wann fand dieser Anstoß seitens Humes statt, diese Erweckung aus „süßen dogmatischen Träumen"? Die Ausführungen in den Prolegomenen scheinen nur auf die Jahre nach 1770 zu gehen.

Worin sieht Kant seinen dogmatischen Schlummer und die Erinnerung des schottischen Philosophen? Wenn man an die so scharfen Ausfälle gegen die dogmatische Metaphysik denkt, die die Schriften der sechziger Jahre durchziehen, möchte man glauben, daß Kant meinen müßte, nie vom dogmatischen Traumgott umfangen zu sein. Aber jene Polemik war ziemlich allgemein und unklar gehalten, es fehlte noch völlig die Einsicht in das erkenntnistheoretische Problem, auf dessen Lösung das Stehen oder Fallen der Metaphysik beruhen sollte. Selbst 1770 (oder gerade 1770), da galt es noch: was subjektiv wahr ist, ist objektiv notwendig, die Verstandsbegriffe wie Ursache, Kraft, sind absolute Bestimmungen der Objekte; wie Herz ausführt: für die Vernunfterkenntnis sind äußere Gegenstände unmittelbare Objekte, objektiver Umriß und subjektive Umzeichnung fallen hier zusammen. Es besteht also eine Art Kongruenz von Denken und Sein!

Wie fern von Hume und wie nahe an Leibniz![2]) Denn worin bestand der Funke, den Hume geschlagen hatte und der in Kants Denken zum hellen Lichte aufflammte? Die große Leistung

[1]) „Erinnerung" hier natürlich gleich etwa „kritischer Hinweis".

[2]) Leibniz hatte 1704 eine Gegenschrift „Nouveaux essais" gegen Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand" verfaßt. Da Locke jedoch 1704 starb, unterließ Leibniz aus Delikatesse die Veröffentlichung. Erst lange nach seinem Tode wurde das bedeutende Werk gedruckt 1765. Es hat auf Kants Dissertation von 1770 erheblichen Einfluß gehabt. In den Prolegomenen stellt Kant Lockes und Leibnizens „Versuche" mit Hume zu-

von Humes „kritischer Vernunft" bestand darin, daß er die Metaphysik mit der erkenntnistheoretischen Frage angriff: wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft a priori gedacht oder welches ist sonst der Ursprung desselben? Hat er wie die Metaphysik behauptet, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und ist daher auch seine Brauchbarkeit auf Gegenstände der Metaphysik ausgedehnt, nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt? Kann es ein Band geben zwischen subjektivem Denkprozeß und objektivem Geschehen? Hume wird darum von Kant als „scharfsinniger Vorgänger" gepriesen, weil er eine Frage, die niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, doch wenigstens aufgeworfen hatte, nämlich: worauf sich denn die objektive Gültigkeit solcher Begriffe wie Ursache und Wirkung gründe? Diese skeptische Frage hat Kant aufgenommen und sie auf alle metaphysische Begriffe übertragen: z. B. wie kommt die Vernunft dazu, eine allgemeine Wechselwirkung der Dinge zu behaupten, (was Kant ja auch 1770 so schön dogmatisch versuchte)? Muß man diese Gemeinschaft der Dinge (an sich) nicht vielmehr ebenfalls für unbegreiflich erklären?

Und nun die Lösung aus allem Zweifel: Hume hat recht für eine Ansicht, die noch so von dogmatischem Schlummer befangen ist, wie die von 1770, daß es sich nämlich um Erkenntnis der Dinge an sich handelt. Das versteht ja Kant unter dogmatischer Metaphysik: vermeintliche Erkenntnis der übersinnlichen Welt der Dinge an sich. Und das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer besteht eben darin, daß diese Frage nach der Möglichkeit einer derartigen Erkenntnis ins Bewußtsein tritt. Und das ist Humes, von Kant so dankbar anerkanntes Verdienst, dieses Problem der Erkenntnis mit so glänzendem Scharfsinn entwickelt zu haben. Aber in weiterem Fortgang befindet sich auch Hume in einem großen Irrtum: er verneint die Möglichkeit objektiver Erkenntnis, nämlich der Dinge an sich, mit Recht. Aber er hat nicht gesehen, daß es sich bei unserm gesamten menschlichen Erkennen überhaupt nicht um Dinge an sich, sondern um Dinge für uns, um die Erscheinungswelt handelt.

Es ist kein Zweifel, daß dieser klare Blick für das erkenntnistheoretische Problem und damit für das Hauptproblem der Kritik der reinen Vernunft erst nach 1770 gewonnen wurde. Nach Kants Terminologie steckt die Dissertation von 1770 zum größten Teil noch in der Traumwelt des Dogmatismus, nur ist der Traum nicht mehr „süß", sondern schon unruhig. Dieses Werk ist ja gewissermaßen durch einen Gewaltakt zu stande gekommen: die noch lange nicht vollkommen gleichmäßig flüssige

Masse der Gedanken ist zu früh in die Form gegossen **worden**; kein Wunder, daß es keinen reinen Klang ergibt[1]).

Die Sachlage ist wohl so: äußerlich betrachtet ist die **Metaphysik** der Dissertation ein stattliches Gebäude, aber schon **hört** man in den Grundlagen ein bedenkliches Knistern und **Krachen**, das dann 1772 und in den folgenden Jahren zum **Zusammenbruch** führte. Aber das scheint mir unzweifelhaft: Der **entscheidende** Stoß Humes[2]) kann erst nach 1770 erfolgt sein.

III. Die Kritik der reinen Vernunft.

Über die Entstehung der Kritik der reinen Vernunft.

Der Samen war nun ausgestreut in fruchtbaren **Boden**; langsam, aber stetig keimte und sproßte er, von keinem Frosthauch mehr gestört. Endlich im Jahre 1781 konnte der geduldige Sämann die reife Frucht in die Scheuern bergen. Und es waren keine tauben Ähren, denn fortdauernd bringen sie vielfältige Frucht. Das ist ja das Kennzeichen höchster wissenschaftlicher Erzeugnisse, daß sie in erstaunlich verschwenderischer Fruchtbarkeit weiteres Leben um sich verbreiten.

Ausdauernde Kraft war erforderlich, diese bewegte Welt von Gedanken so lange in sich zu tragen. 1777 meinte Kant zwar zu M. Herz: „Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben," jedoch der „Stein des Anstoßes" war nicht bloß die Darstellungsart, denn im folgenden Jahre heißt es: „Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen." Das versprochene „Werkchen" von wenig Bogen wurde dann 1781 das (mit Hamanns Ausdruck) „korpulente" Buch der Kritik der reinen Vernunft, ein schon äußerlich gewichtiges Werk in dem erschreckenden Umfang von 856 Seiten! An Mendelssohn schrieb Kant 1783, daß er „das Produkt des Nachdenkens von wenigstens 12 Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande ge-

---

[1]) Kant selbst betrachtete dieses Werk als unfertige, vorläufige Niederschrift, die 1. und 4. Sektion erklärte er schon im selben Jahre (1770) für unerheblich. Dauernd wertvoll ist die Aufstellung der erkenntnistheoretischen Grundbegriffe, der Lehre von Raum und Zeit, von der Apriorität der Kategorien.

[2]) Kant mag Humes „Untersuchung über den menschlichen Verstand" schon viel früher und oftmals gelesen haben.

bracht" habe, natürlich nicht völlig neu geschrieben, sondern aus zahlreichen Entwürfen zusammengestellt und bearbeitet.

Zur Beurteilung.

Die Kr. d. r. V. ist „kein glatt geschrieben Buch", wie diese eigenartige Entstehungsgeschichte, die sich über mehr als 12 Jahre erstreckt, schon vermuten läßt. Aber mehr noch: es steckt darin der Mensch mit seinem Widerspruch.

In immer wiederholten Ausführungen werden dieselben Probleme erörtert, aber doch in vielleicht einigen Abweichungen und Änderungen; ein einheitlicher Standpunkt ist nicht festgehalten, noch steht Kant in den Problemen, nicht über denselben. Die „Kritik" schillert in allen Farben, je nach dem Standort, den der Beschauer einnimmt; ja selbst an Widersprüchen und Fehlschlüssen scheint kein Mangel; und dabei ist die Darstellung so gräßlich umständlich und schwierig: ein wahrer Mückenschwarm von Vorwürfen wendet sich gegen Kant. Gewiß sind viele kritische Einwände gegen das Werk vorzubringen; aber unmöglich ist es, durch eine noch so dichte Wolke von leeren Worten den Glanz der großen Gedanken zu verdunkeln.

Was wird denn verlangt? Soll Kant das Unmögliche leisten, ein widerspruchfreies, harmonisch gegliedertes und doch so von Grund auf neues originelles Werk, — eine Athene aus dem Haupte des Zeus —, uns zu geben? Wer so den Grund des Denkens aufwühlt, von dem kann man nicht völlige Klarheit beanspruchen. Es war eine Unmöglichkeit, den so gewaltigen Gedankenstrom in ein grades Bett zu bannen, die Ufer und Dämme mußten zuweilen überflutet werden. Von dem Sturm, der Kants Denken in seiner Tiefe aufwühlte, zeugt auch im fertigen Werk noch der lebhafte Wellenschlag. Die Kr. d. r. V. ist gewiß keine spiegelglatte Fläche. Als seine eigene dogmatische Metaphysik ihm in ein Nichts zerrann, da strömte eine Fülle eigenartiger Gedanken mit solcher Macht in den leeren Raum, daß auch er sie nicht völlig bändigen konnte.

Überdies: Das tiefe Denken stößt auf Widersprüche und fördert sie ans Tageslicht, wo sie denn auch von blöden Augen gesehen und bestaunt werden. Wer so über Worte hinweg zu Gedanken und zur Wahrheit sich den Weg bahnt, darf Abgründe und Klippen, ja Fehltritte nicht fürchten. Es gehen die Gedanken auf und nieder, vorbei an schwindligsten Punkten, zaghaft und tollkühn, zu immer wechselnden Ausblicken auf Altes und Neues. Daß eine Schilderung dieses Ganges zur Höhe nicht nur von einem Standpunkt aus erfolgen wird, ist klar.

Auch wird ein derartiges grundlegendes Werk der Erkenntnistheorie nicht in äußerlicher Eleganz prunken, sonst möchte es das Schicksal jenes Bogens teilen, den sein Besitzer

mit Schnitzwerk zieren ließ, sodaß er beim ersten Gebrauch zerbrach. Innere Gedankenschönheit aber leuchtet aus der Kritik d. r. V. hervor.

Darin liegt gerade ein großer Reiz und eine wunderbare Anregung zum Selbstdenken, daß wir es nicht mit einem ausgeglichenen, noch weniger mit einem erstarrten Werk zu tun haben, daß da so vieles noch in der Dämmerung des Werdens nur in undeutlichen Zügen sichtbar und so manches in Dunkelheit noch ganz verhüllt ist. Gewiß also liegen Schwierigkeiten vor: solche, die in der Sache, in dem Gegenstand der Untersuchung, begründet sind, andere, die mit der Form der Darstellung gegeben sind und die für ernste Leser bedeutendsten, die aus inneren Widersprüchen herrühren. Manchem mag es bei seinem Studium der K. d. r. V. wie Goethe ergehen: „Der Eingang war es, der mir gefiel", den er zum Teil „vollkommenen Beifall" gab, aber „ins Labyrinth selbst konnt' ich mich nicht wagen; bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgends gebessert." [1]) Dennoch scheint Goethe bei weiterer Beschäftigung mit diesem „vorzüglichsten unter den neueren Philosophen" einen Faden in das Labyrinth gefunden zu haben, da er uns erzählt: „Aber- und abermals kehrte ich zu der Kantischen Lehre zurück; einzelne Kapitel glaubt' ich vor andern zu verstehen und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch." Nun hat Kant ja auch im allgemeinen Recht, wenn er in den Prolegomenen meint, daß der, welcher seine Gedanken zu dunkel finde, bedenken möge, „daß es eben nicht nötig sei, daß jedermann Metaphysik [Erkenntnistheorie] studiere, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkömmt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will". Dennoch sind das nicht die schlechtesten Köpfe, die sich dem Bekenntnis des Kantianers Schiller (in einem Brief an Körner) anschließen: Kants Kritik werde ihm immer dunkler, je öfter er sie lese.

Über das Problem der Kritik d. r. V.

Vergeblich ist das Bemühen, Kants „Kritik" mit einer einfachen Etikette zu versehen, wie Idealismus, Rationalismus, Empirismus u. a. Auch ist das Suchen nach Schwerpunkt, Mittelpunkt, Hauptabsicht, bewegenden Kräften u. dgl. verfehlt und zumeist ein leeres Gerede um die eigentliche Sache herum. Es handelt sich um eine ganz neuartige Erforschung des Wesens menschlichen Erkennens, die getragen ist von der einen Absicht,

[1]) Vgl. die interessanten Skizzen Vorländers über „Goethes Verhältnis zu Kant" in den ersten Bänden der „Kantstudien" (herausgegeben von Vaihinger).

mit so reinem Sinn als möglich die Wahrheit zu ergründen. Jeder Mensch ist abhängig von zeitgeschichtlichen Verhältnissen und inneren Zuständen und Bewegungen seines Selbst. Eine einseitige übermäßige Hervorhebung dieser psychologischen Bedingtheit heißt aber den Bankerott der Wissenschaft erklären. Es gibt eine jene Begrenztheit und Abhängigkeit überwindende innere Logik der Sache und des Denkens. Und diese reine Erkenntnismacht scheint uns in Kants Denken überwältigend in Erscheinung getreten zu sein.

Nun ist es aber ein oft mißbrauchtes gelegentliches Wort Kants selbst (in der Vorrede zur 2. Auflage): „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Dieses „Müssen" wird man sich nicht in jesuitischem Sinn vorstellen dürfen, als notwendiges Mittel, um den Zweck, die Glaubensrettung, zu erreichen. Denn worin besteht die Aufhebung des Wissens? In nichts anderem, als in der mühsam errungenen erkenntnistheoretischen Einsicht in die Begriffe „Ding an sich" und Erscheinung. Diese Erkenntnis zerstört in der Tat jeden Dogmatismus, sowohl den spekulativen, der alles (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) beweisen will, als auch ebenso den skeptischen, der alles über die Sinneserfahrung Hinausgehende bestreitet. Und der Glaube ist kein blinder Glauben, sondern eine in der Vernunft gerechtfertigte Überzeugung. Die Theorie des Erkennens schafft Raum für einen praktischen Vernunftglauben an eine übersinnliche Welt. Aber dieses Ergebnis ist nicht künstlich, absichtlich hergestellt, sondern aus den Problemen selbst erwachsen. Diesen inneren Zusammenhang schildert Kant mit Nachdruck einmal so (Über die Fortschritte der Metaphysik): „Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie [die Vernunftkritik] sich dreht: erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloß hinweist, . . . zweitens die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide Angeln aber sind gleichsam in den Pfosten des Vernunftsbegriffs von dem Unbedingten . . . eingesenkt".

Am Schluß der Kr. d. r. V. faßt Kant das Ziel seines Philosophierens trefflich so zusammen:

„Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?"

Die erste Frage ist Gegenstand der Kr. d. r. V.

Eine lehrreiche Übersicht über die verschiedenartige Beurteilung der Kr. d. r. V. schon zu des Verfassers Zeiten kann als Zeugnis für den Reichtum und die Wucht der darin enthaltenen

Momente und Gedanken dienen. Reinhold entwirft in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie" folgendes bunte Bild: „Das Evangelium der reinen Vernunft ist den Heterodoxen Torheit und den Orthodoxen Ärgernis; und in keinem Buche, die einzige Apokalypse vielleicht ausgenommen, hat man so verschiedene und einander so entgegengesetzte Dinge gefunden. Die Kr. d. r. V. ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt, — von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen allgemein herrschenden Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen fein angelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen, — von den Naturalisten für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie, — von den Materialisten für eine idealische Widerlegung der Realität der Materie, — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiets der Erfahrung versteckte Körperwelt, — von den Eklektikern für die Stiftung einer neuen Sekte, die an Allgenügsamkeit und Intoleranz noch nie ihres gleichen hatte und das Sklavenjoch eines Systems dem vor kurzen freigewordenen Nacken der deutschen Philosophie aufzudringen droht, — von den Popularphilosophen endlich bald für eine lächerliche Unternehmung, mitten in unserem aufgeklärten und geschmackvollen Zeitalter, den gesunden Menschenverstand durch scholastische Terminologie und Spitzfindigkeiten aus der philosophischen Welt zu verdrängen, bald aber für den ärgerlichen Stein des Anstoßes, der den seit kurzem durch so viele leicht verständliche Schriftsteller gebauten Weg zur Volksphilosophie unzugänglich macht".

Die allgemeinsten erkenntnistheoretischen Grundbegriffe.

Schopenhauer glaubt einen „ungeheuern Widerspruch" als „eigentliche Quelle der Dunkelheit" in der „Kritik" vorzufinden: nämlich die Vermischung der Begriffe Receptivität (Sinnlichkeit) und Spontaneität (Verstand), Denken und Anschauung, intuitiver und abstrakter Erkenntnis. Diese Begriffe sind aber die Grundpfeiler der Kantischen Erkenntnistheorie; sind sie brüchig, so stürzt das ganze Werk zusammen. Es ist Schopenhauer zuzugeben, daß man dem Worte nach auf Widersprüche stößt. Aber Kant selbst fordert mit Recht vom Leser ein Verstehen aus dem Geiste heraus. (Schluß der Vorrede zur 2. Aufl.).

Ich will versuchen diese Grundlagen der kritischen Erkenntnistheorie kurz darzustellen.[1])

Der unphilosophische Mensch steht auf dem Standpunkt des

[1]) Eine tiefgründige Ausführung findet man in Thieles Werk: Kants intellektuelle Anschauung. (Halle, Niemeyer 1876.)

„naiven Realismus". Im Kampf ums Dasein mit den Dingen der Außenwelt verflochten, nimmt er diese Dinge hin, wie sie sich ihm zeigen: in ihrer aufdringlichen Realität, mit all ihren nützlichen oder schädlichen Eigenschaften, mit ihren schönen oder häßlichen Seiten. Er verliert sich in der Welt, die ihm als absolut real vorkommt, sei es als belebtes oder totes Wesen. Einzig sein Gefühlsleben und sein Willensdrang geben ihm das Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit.

Mit dem Auftreten wissenschaftlichen Nachdenkens über die uns umgebende Welt trat eine neue Funktion in das Bewußtsein des Menschen: das Denken. Bald löste sich diese merkwürdige Eigenschaft, das Erkennen, von den Gegenständen der Erkenntnis los, das Denken zeigte sich als ein subjektiver Faktor gegenüber den objektiven Dingen: die Welt des Bewußtseins stieg mit immer wachsender Größe über den Horizont der sinnlich wahrnehmbaren irdischen Welt. In Leibniz hatte diese Anschauung ihren Höhepunkt erreicht: das einzelne Subjekt, die seelische Einheit, die Monade, ist ein lebendiger Spiegel des Universums; aus sich heraus entwickelt der Mensch spontan in seinem Denkprozeß ein Abbild des Seins; die Spontaneität, die aktive Erkenntniskraft feiert ihren Triumph: die Welt liegt, durch Erkennen besiegt, zu Füßen des Philosophen.

Dieser dogmatischen Blindheit sticht Kant den Staar. Er zeigt, daß diese Übereinstimmung von Denken und Sein eine ungerechtfertigte Voraussetzung ist.

Vertiefen wir uns in philosophischer Selbstbesinnung in irgend eine äußere Wahrnehmung (einer Rose z. B.), so finden wir uns in dieser Wahrnehmung nicht absolut selbstschöpferisch, völlig spontan, sondern in gewisser Weise gebunden und beschränkt. Die Rose ist nicht ein freies Produkt unseres Denkens, sondern wir fühlen uns zur Wahrnehmung dieser Rose bestimmt. Freilich hat der naive Realismus unrecht, der dieser Wahrnehmung auch ohne ein wahrnehmendes Subjekt absolut objektive Existenz zuschreibt. Seit Demokrit ist schon bekannt, daß die Sinnesqualitäten, die Farben, Töne, Gerüche im empfindenden Subjekt hervorgebracht werden, nicht in den materiellen Dingen darin stecken, um sich dann in uns abzudrücken. Die Physik nimmt ja auch an, daß Farben „objektiv" Ätherschwingungen sind. Die rote Farbe der Rose ist also von dem Beschauer hervorgebracht, aber doch erst auf Veranlassung eines äußeren Reizes, nicht willkürlich spontan.

Ganz allgemein kann man sagen: das menschliche Erkenntnisvermögen ist nicht absolut spontan, sondern besteht aus zwei Seiten: Receptivität und Spontaneität. Die Receptivität besteht darin, daß die Erkenntnisfähigkeit durch ein Objekt gereizt, affiziert werden kann und muß. Aus dieser Affektion stammen die Bestimmtheiten, die uns in der Wahrnehmung (empirischen An-

schauung) gegeben sind, z. B. welche Farbe (rot oder weiß), welche Gestalt besitzt die Rose, mit welcher Geschwindigkeit und in welcher Art schwankt sie im Winde usw.? Receptivität ist also Passivität, aber keine absolute oder tote; denn die Affektion findet im erkennenden Subjekt eine subjektiv bedingte Beantwortung, wir haben die Fähigkeit, Sinnesempfindungen zu bilden und dieselben in Raum und Zeit geordnet dann als den Anschauungsgegenstand wahrzunehmen. Die Dinge drücken sich nicht in einem receptiven passiven Bewußtsein ab, wandern auch nicht in dasselbe hinein oder lassen sich von ihm umspannen. Sondern trotz aller Receptivität werden sie doch erst auf Grund der receptiv empfangenen Eindrücke in einer gewissen Aktivität als Gegenstand unseres Vorstellens diese unsere Anschauung. So sagt auch Kant gelegentlich (nach 1770): „also setzt alle Receptivität eine Fakultät voraus, sowie die Passion eine Aktion".

Dieses mit der Receptivität so unmittelbar und notwendig verknüpfte aktive Verhalten unseres Erkenntnisvermögens nennt Kant nicht Spontaneität, weil er diesen Terminus speziell für die Verstandestätigkeit, d. i. das Denken durch Kategorien, vorbehält. Der Charakter dieser Gedankentätigkeit ist nach Kant wesentlich von den Empfindungen und auch von der Raum- und Zeitvorstellung verschieden. Die Art der Empfindungen wird passiv gegeben, ebenso die Bestimmtheiten ihrer räumlich-zeitlichen Beziehungen[1]; aber die einheitliche geordnete Anschauung eines Gegenstandes kann nicht receptiv aufgenommen werden, auch diese einzelne Wahrnehmung (der Rose) ist nur dadurch möglich, daß die Kategorien durch ihre synthetische Kraft die zeitlich-räumlichen Empfindungselemente zur Einheit der Anschauung, des Gegenstandes, verknüpft haben. Schon das Ziehen einer Linie in unserer Raumvorstellung ist nicht möglich ohne Denktätigkeit.

Daher müßte es heißen: unsere Anschauung ist ein Produkt unseres receptiven und spontanen Verhaltens, die Anschauung ist sinnlich und intellektuell. Schopenhauers Verbesserung Kants, daß die Kausalfunktion beim Zustandekommen der Anschauungen mitwirken müsse, daß die Anschauung wirklich intellektuell sei, „was Kant gerade leugnet", ist daher sehr überflüssig.[2]) Wenn Kant es vorzieht, unsere Anschauung als sinnlich zu charakterisieren, so ist das dadurch bedingt, daß der Begriff der Sinnlichkeit oder Receptivität bei ihm zumeist einen erkenntnistheoretischen Sinn hat. Weil wir in unseren Wahrnehmungen nicht absolut spontan sind, sondern abhängig von Einwirkungen der Dinge (an sich), bezeichnet diese receptive Seite unseres Erkennens zugleich eine Grenze unserer Erkenntnis.

---

[1]) Empfindungen, Raum und Zeit gehören in dieser Hinsicht zur „Sinnlichkeit", zur Receptivität.

[2]) Ganz etwas anderes ist freilich Kants methodischer Grenzbegriff der „intellektuellen Anschauung".

Im übrigen sagt die „Kritik“ deutlich genug: „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen“. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind . . . Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“

Sehr klärend ist die Definition von Sinnlichkeit und Verstand in Kants „Logik“: „1) logisch als Vermögen der Anschauungen und Begriffe, 2) metaphysisch als Receptivität und Spontaneität, 3) psychologisch als niederes und oberes Vermögen.“ — Alle drei Arten kommen in der Kritik vor. Die Erkenntnistheorie hat es mit 2) zu tun. Denn Metaphysik (hier gleich Erkenntnistheorie) hat zum Gegenstande die Frage: „was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen oder wie weit geht seine Erkenntnis“?

Diese erkenntnistheoretische Bedeutung von Receptivität und Spontaneität wird noch deutlicher sichtbar, wenn diese Begriffe sich von ihrem Hintergrund, Kants Begriff der „intellektuellen Anschauung“, abheben.

Schon 1770 stellte Kant unserer infolge der Receptivität passiven Anschauung, eine von Receptivität befreite, unabhängige, absolut selbsttätige, vollkommen intellektuelle Anschauung gegenüber. Diese (uns nicht mögliche) intellektuelle Anschauung ist nicht vermittelt durch Empfindungen, ist nicht gebunden an die Formen unseres Anschauens, an Raum und Zeit, sie ist nicht beschränkt durch unseren erkenntnistheoretischen Dualismus, daß sich nämlich erkennendes Subjekt und Welt der Dinge an sich gegenüberstehen: diese intellektuelle Anschauung ist die absolute Erkenntnis, welche absolut ist, weil hier Wissen und Sein zusammenfällt. Derselbe Begriff eines intellectus archetypus trat uns 1772 bei der entscheidenden Formulierung des Erkenntnisproblems entgegen, und er spielt in der Kr. d. r. V. dieselbe wichtige Rolle. Es handelt sich nicht darum, daß ein Wesen (Gott) mit dieser vollkommenen Anschauung existiert. Für die Erkenntnistheorie hat dieser Begriff nur dadurch Interesse, daß er einen Grenzfall, ein Ideal der Erkenntnis darstellt, an dem wir unsere menschliche Erkenntnis halten können, um ihren Charakter festzustellen.

Dieser Begriff der intellektuellen Anschauung dient also dazu, unsere receptiv gegebene Anschauung als sinnlich, als Erscheinung, zu bestimmen. Aber auch die Spontaneität unseres Denkens empfängt wertvolles Licht aus dieser Gegenüberstellung. In dieser Spontaneität sind wir doch selbsttätig, sind wir eine Art intellectus archetypus! Aber diese unsere Spontaneität ist beschränkt. Das Material, aus dem die Kategorien unsere An-

schauungsgegenstände erarbeiten, wird durch Receptivität gegeben. Und mehr noch: was leistet denn unsere Spontaneität? Sie ist ein ideelles Tun, sie schafft nicht absolut reale Dinge an sich, sondern Erscheinungen. „Endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sei denn die bloßen Erscheinungen, die sie a priori erkennen können". (Refl. 929.) Diese metaphysische Beschränktheit unseres Denkens erkennt auch die dogmatische Metaphysik an. Aber der Dogmatiker war der Meinung, daß dennoch das reine Denken wenigstens ein geistiges ideelles Abbild der wahren Wirklichkeit sei. Kants große Leistung ist es, auch die erkenntnistheoretische Beschränktheit unseres Denkens zum Bewußtsein gebracht zu haben. Freilich ist der letzte Gedanke, daß unser Denken, weil es kein absolut selbstschöpferisches ist, in sich unfähig ist, das Wesen der Dinge an sich widerzuspiegeln, nicht in aller Schärfe hervorgehoben worden, wie wir sehen werden.

Der Begriff a priori.

Unermeßlich groß ist das Feld der Erfahrungswissenschaften, des empirischen Forschens. So unerschöpfliche Belehrung bietet die Erfahrung dar, daß „das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird." Dieser auf Wahrnehmung beruhenden Erkenntnis darf man aber keine strenge Allgemeinheit, keine ausnahmslose Geltung zuschreiben; denn neue Erfahrungen können uns anders belehren. Die empirischen Naturgesetze sind weder als notwendig noch allgemeingiltig von uns zu erkennen.

Es gibt aber noch andere Erkenntnisse: die Lehren der Mathematik drängen sich uns mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit auf; ebenso ein Satz wie der, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse. Diese Erkenntnisse haben den Charakter der inneren Notwendigkeit, sie sind für sich selbst klar und gewiß. Es finden sich freilich auch Irrtümer und Fehler in unseren mathematischen Rechnungen und Betrachtungen; denn das Subjekt alles Erkennens ist eben der dem Irrtum unterworfene Mensch. Aber niemand, der über das Wesen der mathematischen Wissenschaft nachdenkt, zweifelt, daß diese Wissenschaft von innerer geistiger Gesetzmäßigkeit beherrscht ist; nur deshalb nennen wir unsere Abweichungen von dem absolut richtig existierenden Resultat Fehler. Diese Erkenntnisse berufen sich nun nicht auf Tatsachen der Wahrnehmungen. Denn Wahrnehmung „sagt uns zwar, was da sei; aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse". Es ist vielmehr die innere Gesetzmäßigkeit unseres Geistes, die die Heimat jener allgemeinsten Prinzipien ist und ihnen als Kennzeichen jene Not-

wendigkeit und Allgemeinheit mitgibt. Diese Erkenntnisse a priori stehen jenen empirischen gegenüber, die ihre Quellen a posteriori, in der Erfahrung, haben.

Diese Urteile a priori sind aus Elementen erzeugt, die ebenfalls als ursprüngliche, als Begriffe a priori, sich kund tun: Raum, Zeit und Kategorien.

Der Raum ist nicht selbst eine Empfindung, sondern eine Form unseres Anschauens, welche die Empfindung als räumlich bestimmte erst möglich macht. Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori; „wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte,. Farbe u. s. w., absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung a priori. Diese Raumesvorstellung trägt den Charakter des Anschaulichen, ins Unendliche Gehenden. Der Raum ist auch kein empirischer Begriff (wie Baum), sondern reine Anschauung a priori, Entsprechendes gilt von der Zeit.

Ferner: wenn wir von allen speziellen durch Erfahrung gegebenen Eigenschaften eines empirischen Begriffs eines Gegenstandes (eines Apfels) absehen, so bleibt doch der Begriff eines Dinges, der Substanzbegriff, übrig. Dieser stammt daher nicht aus der Erfahrung, er zeigt seine Apriorität durch die Notwendigkeit, mit der er sich aufdrängt. Derartige letzte Begriffe sind Stammbegriffe des menschlichen Verstandes, Handlungen des reinen Denkens, die sich auf der Spontaneität des Denkens gründen. Unsere Erfahrungserkenntnis ist demnach ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen (den Empfindungen) und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen auf Veranlassung der sinnlichen Eindrücke als Zusatz zum Grundstoffe der Sinneseindrücke aus sich selbst hergibt. „Unsere Erfahrung enthält zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse Form sie zu ordnen aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens".

Ist aber diese Scheidung der Empfindungen von den Anschauungsformen, Raum und Zeit, gerechtfertigt? Die Empfindungen sind doch ebenfalls subjektiv, sie stammen aus der Beschaffenheit des Subjekts her. Wir kommen auf diese Frage bei der Besprechung der synthetischen Urteile a priori zurück.

Die Idealität von Raum und Zeit.

Also Raum und Zeit seien Vorstellungen a priori, seien „in" uns, d. h. seien die aus unserem Geiste stammenden Bedingungen alles sinnlichen Anschauens. Folgt aus dieser Apriorität und Subjektivität die bloße Subjektivität? Sind Raum und Zeit

nur ausschließlich die Formen unserer Auffassung des Wirklichen, der anschaulichen Welt, und nicht vielleicht zugleich auch von absoluter Realität? Weshalb soll es nicht möglich sein, daß die Welt der Dinge an sich ebenfalls räumlich-zeitliche Existenz hat? Hat nicht Trendelenburg mit seinem Vorwurf recht: Kant schließe übereilt und gänzlich unbegründet aus der Apriorität auf die ausschließende Subjektivität? Klafft hier wirklich eine so arge Lücke in der Beweisführung Kants oder ist die Lücke nur im Kopfe dieser Kritiker vorhanden?

In der Tat sind Kants Gedanken inbetreff der Begründung der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit häufig in eine gewisse Dunkelheit gehüllt.

Betrachten wir das Kantische Beispiel der Regentropfen: „nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchen sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung; das transscendentale Objekt [das zu Grunde liegende Ding an sich] aber bleibt uns unbekannt".

Die Farbe der Tropfen, wie alles Empfindbare rechnen wir zur bloßen Erscheinung, denn Empfindungen sind nichts anderes als eine subjektive Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und haben keine absolute Realität. Auch die runde Gestalt der Tropfen wird durch Receptivität gegeben, wie alle Bestimmtheiten der Außendinge. Aber die Raumesanschauung überhaupt ist ja a priori gegeben, nicht durch Rezeptivität. Der Raum ist die Grundlage, die Bedingung unseres sinnlichen Anschauens; weshalb sollte dieses räumliche Nebeneinander und Hintereinander nicht zugleich absolut objektiv sein, gleichsam auch für eine übersinnliche, nicht rezeptiv bedingte Anschauung giltig sein? Ist der Umstand, daß die Bestimmtheit der Gestalt uns dadurch gegeben wird, daß wir von Dingen an sich affiziert werden, schon dafür entscheidend, daß die apriorische Raumform selbst nur eine subjektive Beschaffenheit und nicht zugleich auch eine Eigenschaft des Gegenstandes an sich sein kann? Der Schluß erscheint noch nicht zwingend. Vielmehr hat es den Anschein, daß die a posteriori gegebenen Empfindungen und die a priori gegebenen Anschauungsformen durch diese Beziehung zur Rezeptivität in zu engen Zusammenhang gebracht sind. Ist Kant doch sogar (1770, aber auch später) geneigt, auch dem Vergleich Beweiskraft zuzuschreiben: wie die Empfindungen in verschiedenen Personen je nach Beschaffenheit der Sinnesorgane verschieden sind, so auch die bestimmten räumlichen Wahrnehmungen, daher gehören Raum und Empfindungen zur Rezeptivität und seien in gleicher Weise ausschließlich subjektiv!

Wichtiger für die Ausfüllung der berühmten Lücke ist folgender oft ausgesprochene Gedanke: wir können die besonderen Bengungen unseres Anschauens nicht zu Bedingungen der

Existenz der Dinge an sich, sondern nur ihrer Erscheinungen machen. Wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne aufheben, verschwinden alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit selbst, denn Erscheinungen können nicht an sich selbst, sondern nur in uns, in unserem Vorstellen, existieren.

Weshalb nicht? Was macht, daß die uns eigentümliche Art der Wahrnehmung so gänzlich verschieden von der Beschaffenheit der Dinge an sich ist? Daß das Räumlich-Zeitliche der Erscheinung bloß Form der Erscheinung ist und nicht zugleich der Gegenstände an sich? Freilich, nehmen wir diese absolute Realität an, so müssen wir „zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen". Der Raum als absolutes und unermeßliches Gefäß aller Dinge, die Zeit als ewiger Fluß im Seienden sind völlig unsinnige Begriffe, hieß es schon 1770. Der transscendentale Realist würde aber vielleicht diese Vergleichsbilder ablehnen und sich nur auf die Frage steifen, warum nicht das Nebeneinander und Nacheinander etwas absolut Existierendes sein soll? Die Schwierigkeit, die in dem „Unendlichen" liegt, würde er dadurch beseitigen, daß er zwar unserer Raum- und Zeitvorstellung diesen Charakter des ins Unendliche Gehens zuerkennen, aber dem „wirklichen" Raum und der absoluten Zeit nur Endlichkeit zuschreiben würde. Auch unserer Fähigkeit, in der Zahlenreihe das Fortschreiten ins Endlose zu denken, entspricht ja nichts in der Wirklichkeit, denn bei den Zahlenverhältnissen in der Natur ist alles in einer bestimmten, wenn auch noch so großen Zahl vorhanden.

Den entscheidenden, die Lücke nicht überspringenden, sondern sicher überbrückenden Gedanken sehe ich ausgesprochen in folgenden Sätzen, deren Licht auch schon in obigen Ausführungen vielfach durchschimmert: „Es ist ein bloßes Blendwerk, wenn man das, was bloß in Gedanken existiert, hypostasiert, und in ebenderselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand außerhalb des denkenden Subjekts annimmt". (Kr. d. r. V. Paralogismen 1. Aufl.) Erscheinungen sind bloße Vorstellung, „die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealismus. Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst". (Kritik „Antinomie".) Die Behauptung der absoluten Realität der Erscheinungen enthält einen, freilich nur dem tiefsten Nachdenken sichtbaren Widerspruch. Die Menschen, wie alle endlichen Wesen sind nicht Schöpfer der Dinge. Diese (metaphysische) Ohnmacht weist auch das Denken in seine (erkenntnistheoretische)

Schranken: eine Übereinstimmung von Denken und Sein ist unmöglich, ist ein Widerspruch. Die wahrgenommene Welt ist nur denkbar für ein wahrnehmendes Subjekt. Man kann nicht die Beziehung von Subjekt und Objekt zerreißen und das Objekt als absolut für sich existierend setzen. Treffend führt Kant aus (in den Paralogismen): auch die äußeren Erscheinungen gehören, wie alle übrigen Gedanken, bloß zum denkenden Subjekte, „nur daß sie dieses Täuschende an sich haben, daß, da sie Gegenstände im Raum vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, obwohl doch selbst der Raum nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Und in den „Prolegomenen": „Was ich nur im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht sagen, daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir widersprechen, weil es offenbar widersprechend ist zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere".

Erscheinung und Ding an sich.

Der Begriff der Erscheinung ist für Kant nicht von dem Begriff eines der Erscheinung zu Grunde liegenden Dinges an sich zu trennen. Wenn man von „Erscheinung" spricht, muß doch etwas da sein, das da erscheint. Ist das aber nicht ein bloßes Spiel mit Worten? Die Sache liegt jedoch tiefer. Der Begriff des Dings an sich steht in engstem Zusammenhang mit den Begriffen Rezeptivität und und Spontaneität. Wir müssen ein transscendentales Objekt, ein Ding an sich, voraussetzen und annehmen, damit wir etwas haben, was unserer Sinnlichkeit als einer Rezeptivität entspricht. Wir verhalten uns bei unserer Anschauung insofern rezeptiv, als wir erst auf Grund äußerer Einwirkung zu dieser bestimmten Anschauung kommen. Diese Einwirkung muß von einem „Ding an sich" herrühren. Aber dieses Ding an sich muß als ein sonst gänzlich unbekanntes X bezeichnet werden, da wir sahen, daß all unsere Spontaneität (im weitesten Sinne als Aktivität) im Hervorbringen der Empfindungen, der räumlich-zeitlichen Anschauungen, ja schließlich im Denken überhaupt nicht ein Spiegelbild der absoluten Wirklichkeit sein kann. All unser Erkennen kann gleichsam hinweisen auf das Absolute, dasselbe aber, bei der inneren Begrenztheit unseres Vorstellens, nicht zu sich heranziehen.

Die Erwägung zweier berühmter Einwendungen wird zur weiteren Klärung beitragen.

„Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich im Ich, das doch nicht im Ich sein soll", also etwas Widersprechendes und deshalb als Unbegriff zu verwerfen nach J. G. Fichte.

Wer will leugnen, daß das „Ding an sich" ein „Ding für mich" wird, wenn ich davon spreche? Das Ding an sich ist ein notwendiger Begriff meines Denkens, also ebenfalls eine menschliche Vorstellung; aber es soll doch eben keine solche Vorstellung, sondern etwas für unser Denken Transscendentes, Unerreichbares sein. Nun steht die Sache aber doch nicht so, daß der Satz, der die Notwendigkeit der Annahme eines Dinges an sich behauptet, mit dieser seiner Behauptung schon eine „Erkenntnis" des Dinges an sich darstellen soll. Dadurch, daß wir den Gedanken des Dinges an sich haben, ist das Ding an sich nicht unser Gedanke; d. h. das Wesen des Dinges an sich besteht nicht in unserm Gedanken „Ding an sich": eine Einsicht, die gerade erst durch die Gegenüberstellung von Erscheinung und Ding an sich gewonnen wird. Wer von einem Ding an sich spricht, begeht nicht einen logischen Widerspruch, wie etwa bei dem Reden von dreieckigen Kreisen, sondern der Widerspruch ist ein im Denken als solchem gegebener: wir müssen über das Ding an sich Aussagen machen, dabei zugleich aber das Ding an sich als ein gänzlich unbekanntes X bezeichnen. Die Lösung aus dieser Schwierigkeit wird sein: alle diese Aussagen vom Ding an sich machen garnicht den Anspruch, das innere Wesen der absoluten Wirklichkeit erfaßt zu haben; dieses bleibt unbekannt. Gerade, indem unser Denken ein „Ding an sich" anerkennt, besinnt es sich auf seine eigene endliche Natur, die eben durch den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich gekennzeichnet ist. Jene intellektuelle Anschauung, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird, wird weder den Begriff der Erscheinung, noch den des Dinges an sich nötig haben, da diese Zweiheit dort in eine uns weiter nicht vorstellbare Einheit zusammenfällt.

Diese Unkenntnis der Dinge an sich ist natürlich kein zur trübsinnigen Resignation stimmender Mangel, sondern Ausdruck der tatsächlichen Beschaffenheit unseres Wissens, dem im übrigen ein unbegrenztes Gebiet jeglichen Forschens offen liegt. Wissenschaftlichem Denken könnte ja auch die Wissenschaft der Erkenntnis selbst (Erkenntnistheorie) keine äußeren Grenzen ziehen. Wohl aber lassen sich die im Begriff des Erkennens gegebenen inneren Schranken aufzeigen.

Man könnte im Begriffe des Dinges an sich zwei Seiten unterscheiden: das Ding an sich ist ein bloß erkenntnistheoretischer Grenzbegriff, der unser Denken charakterisiert als ein endliches, indem unsere Vorstellungen kein absolutes Sein haben, keine absolute Realität darstellen. Und das Ding an sich ist ein metaphysischer Begriff, der das Dasein einer absolut seienden Welt behauptet. Das Ding an sich als Grenzbegriff würde unsere Spontaneität (hier gleich Aktivität) als beschränkt erweisen, ohne noch eine absolute Erkenntnis, einen intellectus

archetypus, ein Ding an sich, als existierend vorauszusetzen. Diese Existenz des Dinges an sich ist aber durch die Receptivität gefordert. Und schließlich doch auch durch die Spontaneität, deren Denken ja sonst ein bloßer Traum wäre, wenn es nicht auf eine absolut reale Welt hinwiese und Bezug nähme. Auch Kant behauptet die Existenz der Dinge an sich: Dinge an sich sind Grund, Ursache der Erscheinungen. Er wendet also Begriffe auf das Ding an sich an, hat also doch eine Erkenntnis dieses gänzlich Unbekannten? Hat Jakobi nicht recht: ohne Voraussetzung des Dinges an sich kommt man nicht in das System herein, und mit jener Voraussetzung kann man nicht darin bleiben?

Kants Absicht ist in diesem Punkt nicht ganz klar. Von dem dogmatischen Vorurteil der Dissertation 1770 hat sich ein Rest noch in die Kritik eingeschlichen. Oftmals scheint es, als wenn die Kategorien nur durch die Gebundenheit unserer menschlichen Anschauung in Raum und Zeit von der Erkenntnis der Dinge an sich abgehalten würden. Der Verstand für sich würde wohl die Gegenstände an sich erkennen. Doch findet sich auch die entschiedene Behauptung, daß die Kategorien für die absolute Erkenntnis gar keine Bedeutung haben können. Gegen Jakobi kann man vom kritischen Standpunkt sagen: eine Erkenntnis der Dinge an sich ist unmöglich, wenn man unter Erkenntnis ein absolutes Wissen um das Wesen der Dinge an sich versteht. Ein transscendentaler Gebrauch der Kategorien ist ausgeschlossen, d. h. die Kategorien sind an sich nicht so beschaffen, daß sie uns das Wesen der Dinge an sich in unserem Bewußtsein wiedergeben. Dennoch sind die Kategorien nicht ohne transscendentale Bedeutung, d. h. wir können die Existenz der Dinge an sich, ihre Ursächlichkeit, ihr in Beziehung-stehen uns denken, müssen uns aber hüten, in diese Gedanken zeitliche und räumliche Anschauung hineinzutragen, von Dingen an sich also so zu reden, wie wir in unserer anschaulichen Erscheinungswelt von Substanzen, Kausalvorgängen, Wechselwirkung sprechen. Es handelt sich also um eine rein abstrakte „Erkenntnis", die mit der absoluten verglichen von gar keiner Bedeutung ist, für uns aber von höchstem Werte ist, da in ihr schließlich doch die Grundlage auch unserer anschaulichen Erkenntniswelt zu suchen ist.

Ein Beispiel möge das Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich erläutern.

Meine Uhr ist eine „Erscheinung", meine „Vorstellung". Verschwindet sie nun, wenn ich sie nicht mehr wahrnehme? Das scheint unmöglich. Sie geht ja ruhig weiter auch ohne mein Wahrnehmen, das den Zeigern auch höchst gleichgültig ist; denn ihre Bewegung wird durch meine Wahrnehmung zum Glück nicht beeinflußt; denn dann würde sie sicherlich nicht gleichmäßig sein. Aber was ist denn die nicht wahrgenommene Uhr? Man

hört schon von Mill die Antwort: eine **mögliche** Wahrnehmung. Nimmt auch gegenwärtig niemand die Uhr wahr, so könnte sie doch jeder sehen und hören, der in ihre Nähe kommt. „Mögliche Wahrnehmung" ist ein brauchbarer Begriff zur Bezeichnung dieser Tatsache. Aber daß die **Existenz** der Uhr in einer möglichen Wahrnehmung besteht, ist undenkbar. **Mögliche** Wahrnehmungen sind doch nichts **Wirkliches**. Ist die Uhr also nur meine subjektive Vorstellung? Dann repariert der Uhrmacher meine Vorstellung, wenn er die Uhr reguliert? Aber wenn mein Gesichtsvorstellen „falsch" oder krank ist, gehe ich nicht zum Uhrmacher, sondern zum Augenarzt. Da scheint dann nur übrig zu bleiben, daß die nichtwahrgenommene Uhr als Ding an sich existiert? Daß an Stelle der Uhr ein unräumliches Ding an sich sich befindet, also ein Loch, das beim Wahrnehmen dann sich mit der Uhr anfüllt, die sich beim Wegsehen wieder in einen Punkt zusammenzieht? Oder ist das Problem damit erledigt, daß man die Uhr ein Menschheitsphänomen nennt, eine Erscheinung nicht für meine Individualität, sondern für alle vorstellende Wesen? Damit scheint die Schwierigkeit nur zurückgeschoben. Denn für jedes individuelle Vorstellen erhebt sich doch die Frage nach dem Wesen der nichtwahrgenommenen Uhr. Auch könnten ja alle Menschen (oder überhaupt wahrnehmende Wesen) sterben. Daß die Uhr eine Erscheinung nicht nur für den Einzelmenschen, sondern für alle sein kann, ist gerade das Problem.

Wir verallgemeinern jetzt unser Problem. Jeder Einzelgegenstand ist ja nur ein Teil der gesamten Wahrnehmungswelt. Wie ist für diesen Inbegriff aller Erscheinungen das Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich? Hält man sich an die Wahrnehmung des Einzeldinges, so handelt es sich um die **psychologische** Frage: wie komme ich (oder ein anderes individuelles Bewußtsein) zur Wahrnehmung gerade **dieses** Dinges? Die Antwort wird sein: durch die augenblickliche Stellung meines Körpers zu den anderen Gegenständen der Wahrnehmungswelt. Die **erkenntnistheoretische** Frage ist viel umfassender und anders gerichtet. Da ist mein Körper ebenfalls eine Erscheinung, ein Stück der Erscheinungswelt. Und für die Erkenntnistheorie steht die Sache so, daß ein für alle Mal prinzipiell die gesamte Welt im unendlichen Raume und alles Geschehen in der unendlichen Zeit (der vergangenen und zukünftigen) für das erkennende Subjekt eine Erscheinungswelt genannt werden muß. Zu Grunde liegt eine Welt der Dinge an sich mit ihren unräumlichen und unzeitlichen Prozessen. Indem der menschliche Geist zu dieser Welt der Dinge an sich in Beziehung tritt, ist für ihn in seiner Raum- und Zeitform diese unsere anschauliche Welt vorhanden. Wer von dieser Welt spricht, der befindet sich an einem Punkte des Geschehens in Raum und Zeit.

Welchen Sinn also hat es zu fragen: was ist die Uhr, wenn ich sie nicht wahrnehme oder was ist ein Ausschnitt aus dem zeitlichen Geschehen, den ich nicht erlebe? Da sind keine Löcher im Raum und in der Zeit. Indem ich von der Uhr spreche, denke ich sie ja schon eingereiht in die Wahrnehmungswelt! Die Uhr verschwindet nicht aus der Welt, wenn sie nicht wahrgenommen wird, das widerspräche ja dem Gesetz von der Erhaltung der Materie. Sie bleibt innerhalb der materiellen Welt und nimmt teil an den Vorgängen derselben; das gilt ganz im allgemeinen. Was nun die Uhr gerade jetzt macht, in welchem Zustande sie sich befindet, kann nur die wirkliche Wahrnehmung lehren.

Und so ist es überall. Was war die Erde, als sie noch feuerflüssig-war, als noch kein Mensch existierte, der sie wahrnehmen konnte? Nun, sie war eine glühende Kugel. Die Frage wäre ja sinnlos, wenn ich bei „Erde" nicht schon an einen Gegenstand in Raum und Zeit mit Qualitäten der Sinneswahrnehmung dächte.

Man könnte unterscheiden die Welt als Wahrnehmung überhaupt und die Welt als empirische Wahrnehmung. Diese empirische Wahrnehmung ist der Ausgangspunkt für das wirkliche Erkennen. Zu Grunde liegt die allgemeine Erkenntnis der Welt ein für alle Mal: die Welt, ein materielles oder geistiges Geschehen nach gesetzmäßigem Ablauf in Raum und Zeit. In diesem Rahmen vollzieht sich unsere ganze Erkenntnis. Dazu kommt dann die spezielle Erkenntnis dieser Welt durch wirkliche Wahrnehmungen und durch Schlüsse, die wir aus diesen Wahrnehmungen für die fernste Vergangenheit oder Zukunft ziehen mögen.

Das ist aber doch auch die Meinung wissenschaftlicher Forschung! Und sicherlich ist keine Erkenntnistheorie imstande, wirkliche Wissenschaft zu beengen oder überhaupt in sie feindlich einzugreifen. Aber den Zusatz muß sie machen: diese ganze Weltentwicklung ist nicht ein absolutes Geschehen und unser Erkennen kein Abbild einer absoluten Realität; sondern diese unsere Weltanschauung ist unablöslich gebunden an das erkennende Subjekt, an seine Anschauungsformen Raum und Zeit und an die Gesetzmäßigkeit seines Verstandes. Unabhängig von diesem unseren Weltbewußtsein existiert aber ein absolutes Geschehen, eine absolute Wirklichkeit, die sich uns durch Wahrnehmungen kund tut und für uns in Raum und Zeit ausgebreitet erscheint. „Diesem transscendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen, daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei."

Nur kurz berühre ich Kants Lehre vom inneren Sinn. Der innere Sinn ist die Fähigkeit der inneren Wahrnehmung. Unser ganzes Geistesleben, wie es bewußt ist, ist nun ebenfalls

eine Erscheinung und kann nicht absolut real, als Ding an sich, existieren, weil diese innere Anschauung nur in der Zeit sich vollzieht. In den Fluß der Zeit getaucht wird gleichsam das reine Sein der Seele zum Reich der Erscheinungswelt hinabgezogen. Diesem empirischen Selbstbewußtsein liegt das transscendentale Selbstbewußtsein zu Grunde.

Schärfer beleuchtet wird dieser Gegensatz und die Berechtigung, auch die seelische Welt Erscheinung zu nennen, wiederum durch Herbeiziehung des Begriffs eines intellectus archetypus, einer intellektuellen Anschauung. Denn auch in der inneren Wahrnehmung ist der Mensch nicht absolut selbsttätig und selbstschöpferisch. Auch unsere innere Anschauung ist sinnlich, weil sie nicht ursprünglich ist, d. h. weil durch sie selbst nicht das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird.

Analytische und synthetische Urteile.

In der Einleitung zur Kr. d. r. V. entwickelt Kant seine Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile, die für ihn von höchster Bedeutung ist.

Analytische Urteile sind solche Urteile, bei denen das Prädikat schon im Subjekt, wenn auch vielleicht versteckter Weise, enthalten ist, z. B. ein Dreieck ist dreieckig; alle Körper sind ausgedehnt. Wir denken beim Körper an die Ausdehnung desselben. Das Prädikat wird durch Zergliederung des Subjektbegriffes erhalten. Analytische Urteile geben daher keine eigentlich neue Belehrung, es sind Erläuterungsurteile.

Das wertvolle menschliche Erkennen vollzieht sich in synthetischen Urteilen. Das sind Verknüpfungen von Subjekt und Prädikat, ohne daß das Prädikat schon als Teilbegriff im Subjekt enthalten ist; z. B. alle Körper sind schwer. Es sind Erweiterungsurteile.

Analytische Urteile brauchen nicht, ja sie können weiter nicht bewiesen werden. Sie sind in sich wahr, wenn nur die Analyse nach dem Satz der Identität richtig vollzogen ist. Sie haben als solche auch nur logische Giltigkeit, nicht reale. Die Definition eines Gespenstes wäre auch ein analytisches Urteil.

Worauf stützt sich nun unser Verstand, um zu erkennen, daß ein Prädikat zu einem Subjekt gehörig ist, wenn ich diese Einsicht nicht durch logische Zergliederung gewinnen kann? Für die erste Klasse, die Erfahrungsurteile, die synthetischen Urteile a posteriori, ist die Sache sehr einfach. In der Erfahrung finde ich die Berechtigung dafür, den Körpern auch Schwere zuzuschreiben. Und durch fortgesetzte Erfahrung kann ich weitere neue Merkmale mit dem Begriff Körper verbinden.

Ganz anders ist es bei jenen allgemeinen und notwendigen synthetischen Urteilen a priori.

1) Solche sind aus dem Gebiet der Mathematik die Grundsätze der Geometrie und Algebra. So z. B.: die gerade Linie zwischen zwei Punkten ist die kürzeste. Dieser Satz kann nicht aus der Erfahrung stammen. Jeder Längenmessung haften Ungenauigkeiten an; man kann sogar sagen, daß mehrere Messungen, die nacheinander ausgeführt werden, fast nie in den kleinsten Bruchteilen eines Millimeters übereinstimmen. Das Durchschnittsmittel mehrerer Ergebnisse ist dann die „Länge" der Linie. Aber in Wirklichkeit hat ja jede mathematische Linie eine ganz bestimmte Länge, die nichts mit jenen variablen Resultaten der Messungen zu tun hat. Dazu kommt, daß mathematische (ausdehnungslose) Punkte und eindimensionale Linien überhaupt physikalisch nicht vorhanden sind. Auch der genaueste geradeste Maßstab wird bei hinreichender Vergrößerung seine Abweichungen von der Geraden zeigen. Wie steht es nun aber mit jenen geometrischen Sätzen und ebenso mit denen der Algebra?

Das Kantische Beispiel aus der Addition $5 + 7 = 12$ scheint nun freilich kein synthetisches Urteil zu sein, sondern ein analytisches. Denn ist nicht die linke und rechte Seite identisch? Sagt das Prädikat 12 etwas Neues? Wird die Identität nicht durch die Worte schon ausgedrückt, wenn man sagt: „drei" und „zwanzig" = dreiundzwanzig? Aber dennoch scheint in der Fähigkeit zu addieren sich eine synthetische Funktion unseres Geistes zu offenbaren. Denkt jemand 3 und darauf 20, so ist diese Leistung nicht identisch mit der Zusammenfassung beider Zahlen zum Resultat 23. Der gleiche Wortklang verdeckt die Verschiedenheit der Geistesoperationen. Das Zerfällen der Zahlgrößen in ihre Einheiten, das beliebige Zusammenfassen dieser Einheiten zu stets derselben Summenzahl ist das Charakteristische des Addierens. Dieses Zusammenzählen beruht auch nicht auf Erfahrung. Nicht, weil 2 Gegenstände und 3 andere bei vielfachem Durchzählen stets 5 ergeben, halten wir dieses Resultat für richtig. Der eigentliche wissenschaftliche Grund muß a priori gegeben sein.

2) Die Naturwissenschaft enthält ebenfalls synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich. So den Satz, daß in allen Veränderungen der Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt; das allgemeine Kausalgesetz u. a. Der Satz von der Erhaltung der Materie ist ein Grundgesetz der Naturforschung. Die Materie entsteht nicht und vergeht nicht. Auch die sorgfältigste Wägung kann diese absolute Beharrlichkeit nicht beweisen. Denn alle Wägungen bewegen sich in gewissen Fehlergrenzen. Schon der griechische Philosoph Parmenides hat aber die Unmöglichkeit des absoluten Entstehens und Vergehens behauptet. Wie kommt der Verstand zu dieser Aussage? Wo steckt die Berechtigung zu dieser Behauptung?

3) Die *Metaphysik* enthält gleichfalls synthetische Urteile a priori: z. B. die Welt muß einen ersten Anfang haben; es existiert ein höchstes Wesen, Gott u. a.

Wir wollen die synthetischen Sätze a priori der beiden letzten Klassen in der Inhaltsübersicht der Kr. d. r. V. behandeln und zunächst nur die mathematischen Urteile erwägen.

Zuvor noch eine Bemerkung zu einem seit Schleiermacher oft gehörten Einwurf gegen diese von Kant für so wichtig gehaltene Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile.

„Alle Körper sind schwer" soll ein synthetisches Urteil sein, denn die Schwere steckt nicht im Begriff Körper. Aber denken nicht viele Menschen doch schon bei „Körper" an die Schwere? Und ist es nicht so, daß dasselbe Urteil für einige analytisch, für andere synthetisch ist? Dieser Unterschied wäre also ein fließender, und die bei Kant so starre Unterscheidung zerflösse in Nichts? Diese Einwendungen halten sich an die *psychologische* Frage nach dem augenblicklichen Bewußtseinszustand irgend welcher Personen. Dieser ist in der Tat in der geschilderten Weise schwankend. Aber dieses weiß auch Kant.

Er selbst entwickelt, daß die Erfahrung zuerst den Körper mir als ausgedehnt, undurchdringlich zeige. Für dieses Anfangsstadium meiner Erkenntnis ist das Urteil „der Körper ist ausgedehnt, undurchdringlich" also synthetisch. Verbinde ich nun in meinem Bewußtsein diese Merkmale mit dem Begriff Körper, so wird das Urteil analytisch. Nun lehre weitere Erfahrung die neue Einsicht, daß auch die Schwere mit obigen Merkmalen verbunden ist. Diese Vollziehung der neuen Erkenntnis geschieht in einem synthetischen Urteil a posteriori: dieses Merkmal der Schwere wird dann ebenfalls im Bewußtsein des Menschen in den Begriff Körper hineingezogenwerden, und das Urteil wird analytisch. Aber trotzdem behält die Unterscheidung ihren Wert. Denn sie hat ihre Bedeutung durch die Frage nach dem Rechtsgrunde der Verbindung von Subjekt und Prädikat. Und wenn auch die Schwere im Einzelbewußtsein schon beim Begriff Körper mitgedacht ist, so beruht die Berechtigung zu diesem Hinzudenken dennoch auf *Erfahrung*, auf die erstmalige Bildung eines synthetischen Urteils a posteriori.

Jenes Ineinanderfließen von analytischen und synthetischen Urteilen findet überall statt, wo das Subjekt des Satzes ein *empirischer* Begriff ist. Wir betrachten ein anderes Beispiel Kants. Die Erfahrung möge uns gelehrt haben, daß Gold ein schweres, gelbes, zähes Metall ist. Wer jetzt diese Erkenntnis gewonnen hat, dem ist das Urteil analytisch geworden. Zählt er nun alles her, was er beim Worte Gold wirklich denkt, so bringt ihm diese Zergliederung zwar eine gewisse Klarheit über den Bestand seines Wissens, aber keine Vermehrung. Allein weitere Wahrnehmungen

und Experimente können an dieser Materie noch z. B. die Eigenschaften aufdecken, daß Gold nicht rostet.

Kants Urteilstheorie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in einer psychologischen Analyse irgend eines menschlichen Bewußtseinszustandes, sondern in der erkenntnistheoretischen Frage: mit welchem Recht sind in einem Urteil Subjekt und Prädikat verbunden und welche Geltung kann dieses Urteil beanspruchen? Das analytische Urteilen beantwortet die Frage: was denke ich bei Begriffen wie Gott, Gespenst, Körper, Gold, Dreieck? Das erkenntnistheoretische Problem: mit welchem Rechte mache ich Aussagen über diese Begriffe, sind es willkürliche nichtssagende Urteile, beliebige gedachte Beziehungen zwischen Subjekt und Prädikat, oder läßt sich ein Rechtsgrund für diese Verbindung in einem Urteil nachweisen und haben dann diese Urteile objektive Gültigkeit, oder nicht? führt zur Aufstellung der synthetischen Urteile a posteriori und a priori als Quellen unseres Erkennens. Dabei ist die Unterscheidung der analytischen Urteile von den synthetischen a priori freilich von ungleich größerer Bedeutung als die von den synthetischen Urteilen a posteriori.

Die synthetischen Urteile a priori in der Mathematik.

Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zerfällt in zwei Fragen: 1) worauf beruht überhaupt die Synthesis, wie kommen wir zu der Erkenntnis, wenn uns der Weg der Erfahrung abgeschnitten ist? 2) wie ist es möglich, daß ich in diesen Erkenntnissen a priori eine Erkenntnis der Gegenstände habe, worauf beruht die objektive Gültigkeit dieser reinen Erkenntnis?

1) Die geometrischen Grundsätze, wie: „zwischen zwei Punkten ist die gerade Linie die kürzeste, oder der Raum hat nur drei Dimensionen", beruhen darauf, daß der Raum eine Anschauung a priori ist. Diese Sätze der Mathematik haben diese unbedingte, notwendige Gewißheit, weil sie nichts anderes ausdrücken als Gesetzmäßigkeiten unserer apriorischen Raumesanschauung. Sie werden gleichsam von dieser reinen Anschauung abgelesen, aber nur deshalb können sie in ihr gefunden werden, weil wir sie ursprünglich hineingelegt haben. Unser wissenschaftliches Bewußtsein entdeckt diese Sätze als Eigenschaften des Raumes, weil der mathematische Raum selbst eine Konstruktion, ein Produkt des menschlichen Geistes und seiner Gesetzmäßigkeit ist. Daß die Winkelsumme im Dreieck genau 180° ist, wird nicht durch Messung bewiesen, sondern in unserer Raumesanschauung mit unumstößlicher Sicherheit bewiesen und eingesehen.

In gleicher Weise stützen sich die Aussagen über die Eigenschaften der Zeit, daß die Zeit nur eine Dimension hat, daß ver-

schiedene Zeiten nicht zugleich sind u. a. auf unsere Zeitanschauung a priori.

2) Ist diese absolute Sicherheit der Mathematik aber nicht zu teuer erkauft? Ist die Geometrie, die Mechanik nicht jetzt nur ein schönes Spiel in unserer apriorischen Anschauung?

Die apriorischen Elemente unseres Geistes sind nichts Totgeborenes. Aus der metaphysischen Apriorität, nämlich der Tatsache, daß Raum, Zeit, Kategorien Urbestandteile des menschlichen Geistes sind, geht die transscendentale hervor: eben diese subjektiven Elemente begründen die objektive Erkenntnis, sind die Konstruktionsmittel zum Aufbau der theoretischen Naturerkenntnis.

Der Raum der Mathematik ist kein anderes Gebilde, als der Raum der Naturdinge. Denn es gibt ja keinen absolut realen Raum. Die Sätze der Mathematik und Mechanik haben nicht bloß ihre innere Richtigkeit und Geltung im Kopfe des Mathematikers, sie können auch mit absoluter Sicherheit auf die Gegenstände der Welt, auf die Erkenntnis der wirklichen Dinge und Bewegungen angewendet werden. Denn der Raum, der wirkliche objektive Raum, fällt zusammen mit dem Raum der Mathematik, und die wirklichen Dinge sind Erscheinungen. Auch für das von drei Gestirnen gebildete Dreieck gilt der Satz der Geometrie, auch für dieses ist die Winkelsumme 180°. Der Satz der Stereometrie, daß der Inhalt einer Pyramide $\frac{g \cdot h}{3}$ ist, findet seine praktische Anwendung auf die Pyramiden Ägyptens; denn diese Pyramiden sind ja keine Dinge an sich in einem absolut realen Raume, der von unserer apriorischen Raumesanschauung verschieden sein und vielleicht abweichende Eigenschaften besitzen könnte. Vielmehr sind jene Pyramiden Gegenstände unserer Erscheinungswelt, die sich nach unserer apriorischen Erkenntnis richtet, weil sie ja erst ein Erzeugnis unseres menschlichen Geistes ist.

Die Beziehung der Welt als Erscheinung zum erkennenden Bewußtsein, wie sie vorher dargestellt ist, erklärt die Zaubermacht der mathematischen Figuren und Rechnungen für die Erkenntnis der Welt. Nun tritt Galileis Ausspruch in sein volles Recht: das Buch der Natur ist geschrieben in Dreiecken, Quadraten, Kreisen, Kugeln und sonstigen mathematischen Figuren.

Die Mathematik (Mechanik) ist nicht Beschäftigung mit einem Hirngespinst, sondern Erzeugung von einem System wissenschaftlicher Sätze, die die sichere Grundlage wahrer Naturerkenntnis bilden.

In der Subjektivität, der Idealität ist so die objektive Giltigkeit unseres Erkennens fest verankert. Über Dinge an sich kann unser Denken nichts ausmachen.

Bemerkungen zur Methode der Erkenntnistheorie.

Die Kr. d. r. V. will eine wissenschaftliche Grundlage unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis geben. Sie ist wesentlich Erkenntnistheorie. Da erhebt sich nun die Frage: worauf stützt sich denn diese Theorie des Erkennens selbst? Sind die Aussagen der Kritik selbst analytische Urteile oder synthetische Urteile a priori oder a posteriori? Es ist kein Zweifel, daß Kant seine Transcendentalphilosophie (Erkenntnistheorie) nicht durch die Berufung an die Erfahrung, Wahrnehmung, rechtfertigen will, daß er sich nicht auf psychologische Untersuchungen, auf Psychologie als Erfahrungswissenschaft gründen will. Vielmehr weist er die psychologische Methode schroff zurück; er befolgt die transscendentale, erkenntnistheoretische Methode. Auch die Erkenntnistheorie ist eine Wissenschaft a priori. So unzweifelhaft dies Kants Meinung ist, so gewiß ist auch, daß er seine eigene Methode selbst nicht wiederum einer kritischen Betrachtung unterzogen hat. Er verhielt sich hier zur Erkenntnistheorie, wie der Mathematiker zur Mathematik: er ließ sich hinreißen vom Strom der Gedanken.

Woher weiß ich überhaupt etwas von den Eigenschaften und Gesetzen der Raum- und Zeitanschauung? Woher nehme ich Begriffe wie Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit, Ursache, Urteilen, Schließen? Nicht aus der inneren Erfahrung, aus psychologischer Selbstbeobachtung?

Für eine nicht befriedigende Aufklärung würde ich die Antwort ansehen: diese Begriffe und Sätze werden dadurch als transscendental a priori charakterisiert, daß sie aus den wirklich vorliegenden Wissenschaften, aus den Büchern der Mathematik und Mechanik, als Grundbegriffe und Grundlagen herausgeschält werden. Denn sie sollen doch erst diesen Wissenschaften ihr letztes Fundament in den Grundzügen des menschlichen Geistes geben. Man würde sich also in einem Zirkelschluß bewegen. Diese Wissenschaften existieren doch auch nicht als vom Himmel herabgefallene absolute Wahrheiten, sondern sind von Menschenköpfen erzeugt. Die Mechanik Newtons ist von der Einzelperson Newton geschrieben, von einem individuellen Bewußtsein. Wie kommt dieser individuelle Geist zu jenen wissenschaftlichen Sätzen? Das ist die Frage.

Also ruht Erkenntnistheorie auf Psychologie? Ich glaube, durch folgende Andeutungen die Erkenntnistheorie als *Grundwissenschaft* begreiflich zu machen.

Auch Kant gibt zu, daß ohne innere Wahrnehmung überhaupt, ohne innere Erfahrung auch seine transscendentale Untersuchung unmöglich wäre. Das ist selbstverständlich: ohne wirkliche Denkvorgänge und deren Wahrnehmung ist irgend ein Erkennen überhaupt ausgeschlossen. Aber mir scheint es nun, daß jene (apriorischen) Begriffe aus diesem Bewußtseinsstrom nicht einfach

herausgefischt werden können; sondern daß dieses Herausnehmen ein Herauserkennen ist, daß, mit anderen Worten, jene Begriffe ihre Apriorität dadurch zeigen, daß sie sich aus der empirischen Wahrnehmung mit innerer Notwendigkeit selbst hervortun. Aus psychologischer Wahrnehmung sind jene Begriffe und Sätze nicht abzuleiten, sondern wir werden derselben in einer Selbstbesinnung unmittelbar inne. Daß 2 und 3 fünf ist, können wir nicht ohne jede innere Wahrnehmung wissen, aber der Grund der Richtigkeit beruht nicht auf der innern Wahrnehmung. Daß der Raum drei Dimensionen hat, zeigt nicht ein Experiment, wie solche die Physik anstellt, sondern diese Einsicht drängt sich unmittelbar auf. Nicht mein augenblicklicher Bewußtseinszustand, wie ihn mir die innere Wahrnehmung zeigt, kann jene apriorischen Vorstellungen und Gesetze enthalten oder begründen. Diese lösen sich gleichsam von allem Wahrnehmen los und bilden ein System wissenschaftlicher Einsichten. Diese Sätze sind richtig, nicht weil mein individuelles Bewußtsein sie denkt, sondern sie tragen ihre Wahrheit in sich selbst.

Einen geistvollen methodischen Einwand Hegels wollen wir noch anführen: „Ferner ist die Forderung diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt. Wie man erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom Scholastikus erzählt wird, der nicht ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne".

Der Denker Kant hat sich aus dem Kinde Immanuel entwickelt. Sein wissenschaftliches Bewußtsein ist aus dem kindlichen hervorgegangen. Eine Fülle von Kenntnissen aller Art hatte Kant aufgenommen, ehe er die „Kritik" erdachte. Man muß schon „Wahrheiten" besitzen, ehe man das erkenntnistheoretisch Wahre erfassen will. Darin hat Hegel recht.

Wenn man aber die Erkenntnistheorie als Grundlage, als Kritik alles Erkennens ansieht, so ist doch garnicht gemeint, daß diese Kritik zeitlich allen übrigen Wissenschaften vorangehen muß. Ein Mensch, der nie im Strom der Wissenschaft geschwommen hat, kann keine Wissenschaftstheorie abfassen. Aber das vermag auch nicht jeder noch so gute Schwimmer! Vielmehr erfordert dies ein besonderes Talent. Indem Kant in philosophischer Selbstbestimmung eine Theorie der Erkenntnis zustande bringt, stellt er Sätze fest, die für alle Wissenschaften giltig sind, insofern alle Wissenschaften Erkenntnisse des menschlichen Intellekts sind.

Aber nun erhebt sich noch eine Schwierigkeit inbezug auf die Möglichkeit der Erkenntnistheorie: ist denn die Erkenntnistheorie nicht selbst ein Erkennen? Muß man nicht die Sicherheit und objektive Giltigkeit schon zur Voraussetzung machen, ehe man Erkenntnistheorie treiben kann?

Nahe liegt als Antwort der Vergleich K. Fischers und an-

derer: Erkenntnistheorie verhalte sich zum Erkennen wie Optik zum Sehen. Aber dieser Vergleich hinkt bedenklich: die Optik ist kein Sehen, Erkenntnistheorie aber ein Erkennen. Der Optiker findet seine Theorie des Sehens nicht durch sein Auge, sondern durch seine Verstandesleistung. Der Erkenntnistheoretiker verhält sich aber selbst erkennend.

Die Tatsache des Sehens ist die Voraussetzung der Optik. Aber das bloße Sehen, und sei es noch so scharf, bringt die Wissenschaft vom Sehen nicht zustande. Ähnlich und auch anders ist es bei unserm Problem. Die Tatsache des Denkens ist selbstverständliche Voraussetzung. Auch der extremste Skeptiker muß dies zugeben. Ein Skeptiker sein, ohne zu denken, heißt gedankenloser Skeptiker sein, d. i. ohne Gedanken sein, also nicht für uns in dieser Frage vorhanden sein. Aber das tatsächliche Denken treibt aus sich die Erkenntnistheorie hervor; die Fragen: was ist Denken, Erkennen? Dieses Verhalten unseres Denkens ist ebenfalls eine Ur-Tatsache, die nicht weiter zu bezweifeln oder zu erklären ist. Der menschliche Geist hat die Fähigkeit, Erkenntnistheorie als Wissenschaft hervorzubringen, wie auch die andern Wissenschaften.

IV. Übersicht über den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft.

Die „Einleitung" entwickelt den Begriff der Apriorität, trifft dann die Unterscheidung der analytischen Urteile und der synthetischen Urteile und charakterisiert die neue Wissenschaft der Kr. d. r. V. als transscendentale Kritik, d. h. als Erkenntnistheorie in unserer Terminologie. „Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."[1])

Nach dem Schema der Logik zerfällt die „Kritik" in die „transscendentale Elementarlehre" und die „transscendentale Methodenlehre".

A. Transscendentale Elementarlehre.

I. Transscendentale Ästhetik.

Der „Kritik des Geschmacks", der Philosophie der Kunst, hatte Baumgarten den heute gebräuchlichen Namen Ästhetik gegeben. Kant versteht unter Ästhetik das sinnliche Anschauen. Die transscendentale Ästhetik ist die Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit a priori. Die metaphysische Erörterung behandelt

[1]) Der Begriff „transscendent" bezieht sich dagegen auf eine Erkenntnis von Gegenständen, nämlich von Dingen an sich. Die dogmatische Philosophie will solche transscendente Erkenntnis der übersinnlichen Welt darstellen.

die Apriorität von Raum und Zeit. Die transscendentale Erörterung zeigt, wie synthetische Urteile a priori in diesen Anschauungsformen begründet sind. In „Schlüssen", „Erläuterungen" und „Anmerkungen" wird der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich genauer erwogen und die Idealität von Raum und Zeit eingehend untersucht. Das Resultat ist: Raum und Zeit sind von empirischer Realität, d. h. objektiver Giltigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die unserer Wahrnehmungswelt angehören, aber nicht von absoluter Realität, d. h. in Hinsicht auf die Dinge an sich von transscendentaler Idealität.

II. Transscendentale Logik.

a. Transscendentale Analytik.

α. Analytik der **Begriffe**.

1) Metaphysische Deduktion: Die Kategorien sind Stammbegriffe des reinen Verstandes; sie werden in den Urteilsformen gefunden; die wichtigsten sind die der Relation: Substanz, Kausalität, Wechselwirkung.

2) Transscendentale Deduktion: Es gilt die Schwierigkeit zu klären: wie „subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Giltigkeit haben?"

Aber wie Raum und Zeit Bedingungen des Anschauens der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände sind, so werden die Kategorien die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung sein. In unserem Erkennen handelt es sich ja nicht um Dinge an sich, über die unser Verstand keine Gewalt hätte, von denen er nichts aussagen könnte; wir haben es mit Erscheinungen zu tun, die uns gegeben werden, und die sich nach dem Verstande und seinen Gesetzen richten müssen, weil erst der Verstand aus den Erscheinungen die Erfahrungswelt macht. Der Verstand ist selbst Quell der Gesetze der Natur, d. h. der allgemeinen Gesetzmäßigkeit überhaupt, aber der Natur als Inbegriff der Erscheinungen. Die speziellen sogenannten Naturgesetze muß die Naturforschung durch Wahrnehmung und Experiment auffinden.

Diese Lösung der transscendentalen Deduktion beschränkt den Verstandesgebrauch auf die Erfahrungswelt, sie enthält schon eine Abwehr der dogmatischen Metaphysik.

β. Die Analytik der **Grundsätze**.

Eine spezielle Ausführung der bisherigen Lehren von den Kategorien, den synthetischen Urteilen a priori und den Begriffen Ding an sich und Erscheinung.

1. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Die Kategorien können nicht durch Sinne als in den Er

scheinungen enthalten angeschaut werden. Der Begriff der Ursache kann als reiner Verstandesbegriff nicht direkt mit der anschaulichen Erscheinung in Beziehung stehen. Die Zeitbestimmung gibt das vermittelnde „Schema“: für die Substanz die Beharrlichkeit, für Ursache die Succession.

Die Schemata realisieren so die Kategorien, indem sie dieselben zugleich restringieren, d. h. ihren Gebrauch auf Erscheinungen beschränken.

2. Axiome der Anschauung.

Das Prinzip derselben ist: alle Anschauungen sind extensive Größen.

Weshalb sind die Axiome der Geometrie in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar? Weil die Erfahrungsgegenstände nicht von uns unabhängige Dinge sind, sondern Gegenstände im Gewande unserer Raumanschauung; weil die empirische Anschauung nach denselben Gesetzen der reinen Anschauung gebildet ist. Die empirische Anschauung ist erst durch die reine möglich: wir gestalten in unserem spontanen Vorstellen die receptiv gegebenen Eindrücke zu der Einheit der Anschauungsgegenstände, das ist die tiefgründige Lehre Kants.

3. Anticipationen der Wahrnehmung.

Auch in Bezug auf die Empfindungen, deren Qualität (Farbe und Geschmack, Ton usw.) blos empirisch ist, läßt sich ein synthetischer Satz a priori aufstellen: In allen Erscheinungen hat die Empfindung eine intensive Größe, d. i. einen Grad.

4. Analogien der Erfahrung.

„Das Prinzip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“

Nicht ein Gewühl von Wahrnehmungen, das unsere Seele erfüllt, ist unsere Weltvorstellung, sondern unsere Spontaneität verknüpft die Wahrnehmungen nach notwendigen Gesetzen und bringt so die Welt der Erscheinungen als die Erfahrungswelt in ihrer Ordnung und Gesetzlichkeit zu stande.

Erste Analogie.

„Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“

Dieses Gesetz des Verstandes ist die Grundlage und Voraussetzung der Naturforschung. Sollten derartige Grundsätze auf Dinge an sich bezogen werden, so würde eine solche Anwendung gänzlich willkürlich und rechtlos sein. Denn warum sollten sich Dinge an sich nach solchen apriorischen Gesetzen richten? Aber

es handelt sich in unserer Naturerkenntnis um Erscheinungen, deren vollständige Erkenntnis, vermittels der Grundsätze a priori, eben die mögliche Erfahrung ist.

Zweite Analogie.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Dieses allgemeine Kausalgesetz mit seiner strengen Geltung kann nicht aus der Erfahrung stammen, es macht vielmehr aus aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen erst die gesetzmäßige Erfahrungswelt.

Wenn wir eine Veränderung wahrnehmen, setzen wir mit absoluter Gewißheit voraus, daß irgend etwas als Ursache vorausgegangen ist, worauf jenes notwendig folgt. Diese Notwendigkeit können wir (gegen Hume) behaupten, weil die Dinge, die wir so nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung verknüpfen, als Erscheinungen von uns in diese Regel gebracht werden. Die speziellen Naturgesetze müssen durch die empirische Naturforschung aufgefunden werden; sie sind in diesem Sinne zufällig und, wie jede auf empirischem Wege gewonnene Einsicht, unsicher. Aber das allgemeine Kausalgesetz begründet die Naturwissenschaft und beherrscht die Natur. Seine allgemeine Gültigkeit allein schließt jedes Wunder in der Natur aus.

Dritte Analogie.

„Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung."

Legt man, (wie Leibniz und der frühere Kant), den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand denkt, also als Dingen an sich, eine Gemeinschaft bei, so braucht man die Gottheit als Vermittlungsgrund dieser Beziehungen der Substanzen. Wir können uns aber die Gemeinschaft der Substanzen als Erscheinungen sehr wohl faßlich machen, wenn wir sie uns in dem einen sie umfassenden Raum, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Diese Gemeinschaft ist aber notwendig zur Möglichkeit der Erfahrung, denn ohne solche durchgängige Gemeinschaft wäre jede Wahrnehmung im Raume von der anderen gleichsam abgebrochen, durch eine Kluft geschieden, eine allgemeine Erfahrungskette wäre unmöglich.

5. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Diese Postulate handeln vom Möglichen, Wirklichen, Notwendigen. Das zweite Postulat lautet:

„Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich."

Dieses Postulat gibt dem Empirismus, was des Empirismus ist. Der bloße Begriff verbürgt nicht das Dasein eines Dinges.

Vielmehr ist die Wahrnehmung, die den Stoff zum Begriff hergibt, das einzige Kennzeichen und Erfordernis der Wirklichkeit eines Dinges. Diese Wahrnehmung braucht nicht unmittelbar vom Erkenntnisgegenstand herzurühren.

Ich füge einige Beispiele zur Erläuterung an. Wir schließen z. B. auf die Existenz von Cäsar nur auf Grund gegenwärtiger Wahrnehmungen (der historischen Dokumente); wir suchen uns den Zustand der Erde oder der Welt vor undenklichen Zeiten klar zu machen, aber durch Rückschlüsse aus unseren uns gegebenen (oder überlieferten) Wahrnehmungen; wir machen uns ein Bild von der uns nie sichtbaren abgewendeten Mondhälfte (es wäre nicht ausgeschlossen auf Grund irgend welcher Tatsachen auch eine Karte von dieser Seite des Mondes vielleicht einmal entwerfen zu können): alle diese Dinge gehören zur Welt der Wirklichkeit, die ja nicht in die Fläche der momentanen Wahrnehmungen zusammengezogen ist, sondern sich in Raum und Zeit nach allen Richtungen ausdehnt. Das Einzelbewußtsein mit seiner Momentphotographie der Wirklichkeit ist selbst ein Glied dieser wirklichen Welt.

Wir schließen also aus wirklichen Wahrnehmungen auf mögliche. Ja noch mehr: wir können das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie erkennen, obzwar uns eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes nach der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane unmöglich ist. Wir schieben hier gleichsam andere unbekannte Sinne unter.

6. Von dem Grund der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

Die Naturwissenschaft ist das Reich des Verstandes. Aber der unbedingte Gehorsam, den er hier vorfindet, ist durch eine Selbstbeschränkung erkauft. Der Verstand regiert die Erscheinungswelt, gibt den Phaenomenis Gesetze; aber darüber hinaus hat er sein Recht und seine Macht verloren. Er ist aufs innigste mit der Sinnlichkeit verbunden. Die Fesseln scheinen zart, sind aber unzerreißbar. Begriffe ohne Anschauungen sind blind, hieß es schon früher.

Welche Bedeutung haben denn nun die reinen Kategorien?

Der reine Verstand kann und muß sich den Begriff eines Dinges an sich, eines Noumeni, denken, als einen die sinnliche Erkenntnis auf Erscheinungen einschränkenden Grenzbegriff. Aber zugleich setzt der Verstand sich auch selbst Grenzen, nämlich der Unerkennbarkeit der Gegenstände an sich durch Kategorien. Eine solche absolute Erkenntnis würde nur einem absoluten intuitiven Verstande zukommen, nicht uns, die wir an die sinnliche Anschauung gebunden sind.

Nicht durchweg klar ist bei Kant zum Ausdruck gekommen,

daß die Kategorien als menschliche Gedanken in sich ungeeignet sind, das Wesen der Dinge an sich wiederzugeben. Öfters scheinen die Kategorien zur Erkenntnis der Dinge an sich imstande zu sein, wenn wir nur eine übersinnliche Anschauung hätten. Freilich sind für eine solche die Denkformen wieder überflüssig, da diese absolute Erkenntnis als eine intuitive betrachtet wird, die das Ding an sich unmittelbar erfaßt und hat.

Kant präzisiert seine Meinung über das Verhältnis der Kategorien zu den Dingen an sich folgendermaßen: Die reinen Kategorien haben bloß transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen, sondern nur von empirischem Gebrauch. Wir können und müssen die Begriffe Existenz und Ursache auf Dinge an sich anwenden, haben aber damit keine absolute Erkenntnis der Dinge an sich.

7. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Dieser Anhang gibt eine Auseinandersetzung mit einigen Punkten der Leibniz'schen Philosophie von dem neuen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus. Leibniz hob einseitig die Tätigkeit des Intellekts hervor. Die Sinnlichkeit war ihm kein besonderer Quell der Vorstellungen, sondern eine niedere Erkenntnisart mit verworrenem, unklarem Erkennen. Gegenstand des Erkennens aber waren für ihn die Dinge an sich; er nahm die Erscheinungen also für Dinge an sich. Leibnitz intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe sensifizierte. Raum und Zeit waren für den Intellektualphilosophen (Leibniz) die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist nicht, wie es in der Theorie von Leibniz liegt, dem Grade nach, sondern der Art nach von einem Intellekt, der die Dinge an sich erkennen könnte, verschieden.

Töricht sind aber die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge nicht ein: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transscendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre."

b. Die transscendentale Dialektik.

Die Grundsätze des Verstandes halten sich also ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung, sie sind immanent. Grundsätze, welche diese Grenzen überfliegen sollen, sind transscendent.

Die menschliche Vernunft enthält nun Grundsätze, welche scheinbar objektive Gültigkeit besitzen, weil die subjektive Not-

wendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird: eine natürliche und unvermeidliche Illusion!

α. Von den **Begriffen** der reinen Vernunft.

Die Vernunftbegriffe sind nicht innerhalb der Erfahrung eingeschränkt, sie gehen nicht auf einen Gegenstand, sondern bezeichnen das Ganze der Erfahrung. Die Vernunft strebt aus dem Kreis des Bedingten zum Unbedingten.

Die reinen Vernunftbegriffe sind transscendentale Ideen, denen kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Sie sind notwendige Begriffe, nicht willkürlich erdichtet!

In der Vernunft liegen drei Klassen von Problemen: die transscendentale Psychologie, Kosmologie, Theologie.

β. Von den dialektischen **Schlüssen** der reinen Vernunft.

1. Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Die rationale unkritische Psychologie sucht zu beweisen, daß die Seele eine Substanz sei, ihrer Qualität nach einfach, in verschiedenen Zeiten numerisch identisch.

Kant sucht die Beweise (namentlich in der 1. Auflage) ausführlich zu widerlegen: die Kategorien sind in diesen Sätzen ohne Gebrauch, weil die Bedingung ihrer Anwendung, sinnliche Anschauung, fehlt, so z. B. für den Substanzbegriff die Beharrlichkeit. Außerdem können wir von dem Ich, als Subjekt an sich selbst, keine Kenntnis haben. Daher sind die Beweise der rationalen Psychologie Trugschlüsse.

Der 4. Paralogismus der Idealität stellt nochmals den transscendentalen Idealismus dem empirischen Idealismus gegenüber, welchem das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft ist. Nach Kants Lehre „existieren ebenso wohl äußere Dinge als ich selbst existiere". Freilich heißt es in der 2. Auflage: „im Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst". Die Bewußtseinsvorgänge gehören in anderer Weise zu mir, als die äußeren Dinge.

2. Die Antinomie der reinen Vernunft.

Die Vernunft stellt 4 Paare widerstreitender Sätze auf. Die Thesen lauten: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen; es gibt letzte einfache Einheiten, aus denen alles zusammengesetzt ist; es gibt Kausalität durch Freiheit (Willensfreiheit); zur Welt gehört ein schlechthin notwendiges Wesen. Die Antithesen behaupten jedesmal das Gegenteil. Das praktische Interesse des Menschen steht auf Seiten der Thesen, die eben so viel Grundsteine der Moral und Religion

sind. Theoretisch aber sind beide widerstreitenden Sätze von gleicher Ueberzeugungskraft!

Hätte die Welt der Zeit nach keinen Anfang, so müßte eine Unendlichkeit jetzt verflossen sein; das ist ebenso undenkbar wie die Vorstellung eines unendlich ausgedehnten Weltganzen. Das Unendliche ist ja niemals als vollendet, als fertig zu denken. Aber andererseits sind Anfang und Grenze der Welt ebenso unmöglich vorzustellen. Denn was war vor dem Anfang? Eine leere Zeit? Was sind leere Zeit vor der Welt und leerer Raum außer der Welt? Nicht Undinge? Also ist die Welt ohne Grenzen.

Ebenso führt die Vernunft dazu, letzte nicht mehr zusammengesetzte, einfache Teile anzunehmen. Aber ist nicht alles Räumliche, also alle Materie stets noch teilbar, bis ins Unendliche zerspaltbar? Wo bleibt also das einfache Element? Es verschwindet in diesem Teilungsprozeß.

Läßt man nur ein naturgesetzliches Geschehen gelten, so wäre jeder gegenwärtige Zustand das Resultat einer unendlichen vorhergehenden Kette von Ereignissen. Die wirkliche Ursache zerflösse also in eine unausführbare Vorstellung, sie wird in die „Unendlichkeit" zurück verlegt, sie verschwindet gleichsam in ihr. Also gibt es Freiheit, d. h. eine absolute Spontaneität, einen ersten Anfang, eine unbedingte Kausalität. Aber ist diese Freiheit nicht ein bloßes Blendwerk? Erhebt der Verstand nicht unvermeidlich und mit Recht die Frage nach dem Warum? Ohne das Kausalgesetz war ja die Einheit der Erfahrung gar nicht möglich. Mithin ist die transscendentale Freiheit in der Erfahrung nicht anzutreffen, also ein leeres Gedankending ohne wirkliche Existenz.

Die Vernunft muß ferner alles Bedingte in die Pfosten des Unbedingten als letzten Halt einhängen. Wie aber ein solches schlechthin notwendiges Wesen Ursache der Welt sein soll, ist nicht auszudenken.

3. Der transscendentale Idealismus, als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik.

Die Beweise der vierfachen Antinomie sind keine Blendwerke, sondern für sich durchaus fehlerfrei und gründlich. Aber ihnen allen liegt die dogmatische Voraussetzung unter: daß die Sinneswelt die Welt der Dinge an sich selbst sei.

Die Welt als Ding an sich ist weder begrenzt noch unbegrenzt, besteht weder aus letzten Teilen noch gibt es in ihr keine einfachen Teile. Sie hat ja mit räumlichen und zeitlichen Bestimmungen nichts zu tun. Also sind bei den ersten beiden Antinomien Thesis und Antithesis falsch. Die Sinnenwelt aber hat keine absolute Größe; sie ist nicht unendlich noch endlich; sondern es ist die Aufgabe des Verstandes, im empirischen Gebrauch von einer Erscheinung in Raum und Zeit zu einem anderen Glied

überzugehen und die Erkenntnis zu erweitern; niemals wird man hier auf eine Grenze stoßen, aber niemals auch mit dem Unendlichen zu tun haben. Dieselbe Betrachtung gilt für das Problem der Teilbarkeit eines materiellen Ganzen.

Anders ist die Auflösung der 3. und 4. Antinomie. Hier läßt sich zeigen, daß der Widerstreit verschwindet, wenn die Thesis auf die intelligible Welt, die Antithesis auf die Erscheinungswelt bezogen wird. Damit ist natürlich die Wirklichkeit des in der Thesis Behaupteten noch nicht bewiesen.

Ich führe Kants Theorie der Willensfreiheit etwas aus. Bei allem Tiefsinn und trotz ihrer genialen Einfachheit scheint die Lösung freilich doch dunkel.

Das Kausalgesetz gilt ausnahmslos für alle Erscheinungen, also auch für den Menschen als Erscheinung der Sinnenwelt. Wären uns der Menschen Denkungsart und die äußeren Veranlassungen bekannt, so könnten wir „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- und Sonnenfinsternis ausrechnen". (Kr. d. praktischen Vernunft). Daß beim Menschen innerliche, geistige Ursachen eine Rolle spielen, ändert nichts. Der Mensch bleibt Automat, ob er nun durch Materie oder durch Vorstellungen betrieben wird; diese Freiheit des geistigen Automaten würde, „im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen, von selbst seine Bewegungen verrichtet." (Ebenda.)

Der Mensch als Naturding hat wie alle Dinge, einen empirischen Charakter. Der Mensch aber als intelligibles Wesen, als Ding an sich, hat einen intelligiblen Charakter, der nicht eine Erscheinung ist, kein Glied der endlosen Kausalkette, der also nicht durch Erscheinungsvorgänge bestimmbar ist, der vielmehr der Grund der Erscheinungen, also des empirischen Charakters, ist. Bei ein und derselben Begebenheit findet also Natur und Freiheit zugleich statt. Die Handlung steht in durchgängigem Kausalzusammenhang als Glied der Erscheinungswelt, aber ist zugleich eine freie Tat aus dem intelligiblen Charakter heraus. Vom Standpunkt des Naturforschers finde ich ein starres Geflecht von Ursache und Wirkung, und von moralischer Beurteilung kann keine Rede sein. Für den philosophischen Betrachter aber, der die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit sieht, sub specie aeternitatis, gibt es keine Zeit, kein Vorher noch Nachher, und hinter der Kette von Ursachen und Wirkungen schaut er den Täter und die frei gewollte Tat. Die Notwendigkeit des Geschehens liegt nicht in den Handlungen, sondern in unserem auffassenden Geiste, der das an sich Zeitlose und Freie ausbreitet in der Zeit und mit Notwendigkeit durchsetzt. Die Handlungen folgen in der Zeit nach Naturgesetzen, aber erfolgen aus dem intelligiblen Charakter.

Dunkel bleibt bei dieser Rettung der transscendentalen Freiheit vor allem, wie die Vernunft es anfängt, durch Freiheit den intelligiblen Charakter so zu bestimmen, daß der erscheinende empirische Charakter in die allgemeine Kausalkette der Natur sich einreiht.

Bei der letzten Antinomie kann man Thesis und Antithesis dadurch versöhnen, daß wiederum beide in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können. Es ist erlaubt, sich einen intelligiblen Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, zu denken.

4. Das Ideal der reinen Vernunft.

Die Vernunft bildet die Idee eines Inbegriffs aller Realität. Auf diese Idee gründet sich das Ideal, welches als Urwesen, als Gott, von der Vernunft bestimmt wird. Dieses Ideal des allerrealsten Wesen ist aber nur eine Idee; allein diese Idee wird realisiert, hypostasiert und schließlich personifiziert. Ja die Vernunft versucht sogar, das Dasein solches höchsten Wesens zu beweisen. Aber Kant will zeigen, daß die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen.

Der ontologische Beweis[1]) müht sich vergeblich, aus dem Begriff eines höchsten Wesens die Existenz herauszuziehen; denn die Existenz steckt nicht im Begriffe, ist kein reales Prädikat. Jeder Existenzialsatz ist ein synthetischer, nicht analytischer. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche, d. h. begrifflich gedachte. Der Begriff „hundert Taler" ist ein ganz bestimmter, unabhängig, ob diese 100 Taler existieren oder nicht. Die Existenz der wirklichen Taler muß durch Wahrnehmung aufgezeigt werden. Sich bloße Begriffe bilden, wie den des vollkommensten, realsten Wesen, bringt die Erkenntnis nicht weiter; ein Gedanke der in uns ist, ist nicht das wirkliche Ding selber. „Ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte."

Das kosmologische Argument schließt daraus, daß etwas (die Welt oder auch nur Ich selbst) existiert, auf ein absolutes notwendig existierendes Wesen. Auch dieser Schluß begeht den Fehler, uns über die Grenzen der Sinnenwelt in unserem Erkennen hinauszuführen. Er stützt sich überdies auf das ontologische Argument mit seinem Begriff des allerrealsten Wesens.

Der physikotheologische Beweis schließt aus der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit unserer Welt auf eine höchste weise Ursache. Auch dieser Schluß führt zum Welturheber und wieder zum Begriff eines ens realissimum, also zurück zum

[1]) Vgl. die früheren Ausführungen S. 44.

ersten Beweis. Auch haben wir von einem alle Erfahrung übersteigenden Wesen keinen bestimmten Begriff, da uns die Erkenntnis eines Dinges an sich doch verschlossen bleibt. Dennoch verdient dieser Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden; er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene.

Es fehlt also dem Begriff des höchsten Wesens der Beweis der objektiven Realität. Die Vernunft hat ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie in ihrem bloß spekulativen Gebrauch diesen Begriff einer höchsten Intelligenz in aller Reinheit entwickelt. Es ist aber auch unmöglich zu beweisen, daß es kein höchstes Wesen als Urgrund von allem gebe. Denn die Vernunft würde auch bei diesem Unternehmen die Grenzen der Erfahrung übersteigen. „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt."

Ein moralischer Gottesbeweis würde bestehen, wenn es praktische moralische Gesetze gäbe, die das Dasein eines Gottes als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft voraussetzen.

5. Anhang zur transscendentalen Dialektik.

Es wird das Resultat der Betrachtungen über die transscendentalen Ideen gezogen. Durch diese Ideen werden uns keine Begriffe von Gegenständen gegeben, die transscendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauch; wohl aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch: nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der zwar nur eine Idee, ein imaginärer Brennpunkt ist, indem die Verstandesbegriffe von diesem außerhalb aller möglichen Erfahrung gelegenen Punkt in Wirklichkeit nicht ausgehen, der den Verstandesbegriffen aber dennoch die größte Einheit und Ausbreitung verschafft.

Die Ideen erweitern unsere Erkenntnis zwar nicht über alle Grenzen der Erfahrung, aber sie erweitern gleichsam den Verstand selbst, sie geben allgemeine Prinzipien. So will z. B. das regulative Gesetz der systematischen Einheit, daß wir die Natur so studieren sollen, als ob allenthalben ins unendliche systematische und zweckmäßige Einheit bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen wird.

B. Transscendentale Methodenlehre.

a. Die Disziplin der reinen Vernunft.

Es werden die Methoden der Elementarlehre nochmals vorgeführt. Inbezug auf die transscendentalen Ideen (namentlich

Willensfreiheit und Existenz eines höchsten Wesens) ist Streit zwischen zwei Parteien, den Skeptikern und Dogmatikern. Beide Parteien aber kämpfen mit Scheingründen, denn auch der Skeptiker steht auf dogmatischem Boden, insofern er über Dinge, die die Erfahrung überschreiten, etwas ausmachen will. Woher will der angebliche Freigeist seine Kenntnis hernehmen, daß es kein höchstes Wesen gebe? Dieser Satz liegt außerhalb des Feldes möglicher Erfahrung und darum auch außer den Grenzen aller menschlichen Einsicht. Der Dogmatiker freilich kann seine Behauptung auch nicht beweisen. „Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen; denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen: die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können".

Es ist der Vernunft gestattet, sich zur Abwehr skeptischer Gegner Hypothesen zu erdenken, z. B. über die Verbindung der Seele mit dem Körper, über ewige Fortdauer der Seele u. a., indem man die kritische Erkenntnis benutzt, daß Körper und Geist doch nur Erscheinung eines Intelligiblen seien, welches nicht an die Bedingungen dieses Lebens in der Zeit gebunden ist.

Diese Hypothesen sind zwar nur bleierne Waffen, weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind; doch sind sie wohl geeignet, (als reine Privatmeinungen), gegen sich regende Skrupel aufgestellt zu werden. Es sind problematische Urteile, die nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden können. „In dieser Qualität aber muß man sie erhalten, und ja sorgfältig verhüten, daß sie nicht an sich selbst beglaubigt und von einiger absoluter Giltigkeit auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen".[1])

Aber man darf auch derartige Hypothesen nicht in die Wissenschaft hineinmengen: „Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher als eine hyperphysische, d. i. Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behufe voraussetzt." Das wäre ein Prinzip der faulen Vernunft, wenn man die wirkliche Forschung unterlasse, um sich in einer Vernunftidee bequem auszuruhen.

---

[1]) Dieser Standpunkt erinnert an die „Träume eines Geistersehers". Diese „Privatmeinungen" wird der Philosoph in Vorlesungen mehr ausgesponnen haben. Sie treten ja auch nicht aus dem Rahmen seines wissenschaftlichen Systems heraus.

b. Der Kanon der reinen Vernunft.

In Bezug auf den spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft gab es nur eine Disziplin, für den praktischen Vernunftgebrauch kann es einen Kanon geben, d. h. einen Inbegriff von Grundsätzen des richtigen Gebrauchs der Vernunft.

Die Endabsicht der Spekulation betrifft drei Gegenstände: Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele, Dasein Gottes. Diese drei Kardinalsätze sind für das wissenschaftliche Erkennen der Erfahrungswelt gar nicht nötig. Wichtig sind sie nur für das praktische Interesse. „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne".

Die Verknüpfung dieses „Glaubens" mit der moralischen Gesinnung bewirkt Kant durch eine eigentümliche Heranziehung des Verlangens nach Glückseligkeit. Unsere Vernunft billigt das Gut der Glückseligkeit nur, wenn dasselbe mit der Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. mit dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt ist. Die Sinnenwelt aber entspricht nun keineswegs der unumgänglichen Vorschrift der praktischen Vernunft, dieses höchste Gut, nämlich Glückseligkeit im genauen Ebenmaß mit der Sittlichkeit, zu enthalten. Diese Verwirklichung kann nur in der intelligiblen Welt stattfinden, zu der wir uns durch die Vernunft notwendigerweise rechnen müssen.

„Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen." Die sittlichen Gesetze sind aber eine unumstößliche Tatsache. Den sittlichen Grundsätzen kann ich nicht entsagen, „ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein".

„Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? Nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können!"

Die Antwort ist eine Gegenfrage: „Aber verlangt ihr denn, daß eine Erkenntnis, welche alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und auch nur von Philosophen entdeckt werden solle?" Vielmehr dürfen wir die Natur in dem, was allen Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben beschuldigen. Auch die höchste Philosophie kann es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen

Natur nicht weiter bringen, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.

c. Die Architektonik der reinen Vernunft.

Die Architektonik ist ein Versuch, die Wissenschaften systematisch gegliedert nach einheitlicher Idee zu gruppieren.

Der Schulbegriff einer Wissenschaft besteht darin, daß sie nur als Geschicklichkeit zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird. Der Weltbegriff heißt derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert. Philosophie als Weltbegriff ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft. Der Mathematiker, der Naturkundige, der Logiker sind doch nur Vernunftkünstler. „Es gibt noch einen Lehrer, ein Ideal, der alle diese ansetzt, und sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu fördern".

Der Philosoph ist der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. „In solcher Beziehung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein."

d. Die Geschichte der reinen Vernunft.

Der Titel soll nur eine Aufgabe der Zukunft bezeichnen. Kant begnügt sich, „einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt".

Epikur und Plato sind die vornehmsten Sensual- resp. Intellektualphilosophen, wenn man auf den Gegenstand der Erkenntnis sieht. Mit Rücksicht auf den Ursprung der Erkenntnis stehen Plato und Leibniz als Neologisten den Empiristen Aristoteles und Locke gegenüber. Die Methode bringt den Gegensatz des dogmatischen oder skeptischen Verfahrens: Wolf oder Hume.

„Der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge, nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."

Mit diesen Hoffnungsgedanken endet das Werk des „Alles-Zermalmenden", wie ihn der erschrockene Mendelssohn nannte. Die Dogmatiker mußten zusehen, wie die Kritik erbarmungslos über das dogmatische Gestrüpp hinwegschritt; sie erkannten nicht,

daß diese Vernichtungsarbeit den Boden für gesunde stolze Gedanken frei machte, die nun in Kraft emporwachsen konnten.

V. Aus der Moralphilosophie.

Die beiden wichtigsten Werke sind: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1786) und „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788).

Es kann nicht Sache des Philosophen sein, etwa die Sittlichkeit erst zu erfinden, oder ganz neue Grundsätze aufzustellen, gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder gänzlich im Irrtum gewesen wäre. Das moralische Gesetz ist gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft gegeben. Die objektive Realität einer praktischen Vernunft, eines reinen Willens ist im moralischen Gesetze durch ein Faktum gegeben.

Die Moralphilosophie, welche es mit der Untersuchung der Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze zu tun hat, muß sich sorgfältig von allem Empirischen, von allem in der Erfahrung Gegebenen rein halten. Denn das moralische Gesetz führt absolute Notwendigkeit bei sich, die nur in Begriffen der reinen Vernunft gegründet sein kann.

Die große Frage: was ist gut? beantwortet Kant am Anfang der „Grundlegung“ mit den berühmten Worten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**“. Was helfen alle Geistesgaben, Körpervorzüge, Güter des Glücks, wenn diese Eigenschaften nicht in der Hand eines guten Willens liegen! Dieser gute Wille ist an sich selbst gut, nicht durch das, was er bewirkt, was er nützt. Er glänzt wie ein Juwel für sich. Dieser Begriff eines guten Willens kann nicht gelehrt, sondern nur geklärt werden.

Der gute Wille treibt zum Handeln *aus Pflicht*. In schroffster Form scheidet Kant Neigung und Pflicht. Echten moralischen Wert hat nur die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht. Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das moralische Gesetz. Also muß man sittlich handeln mit Unlust, ungern, oder gar widerwillig!?

Sind da nicht Schillers Spottverse eine gelungene Parodie? „*Gewissensskrupel*: Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung — Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin. *Entscheidung*: Da ist kein andrer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten — Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut“.

Darauf könnte Kant erwidern: ist das wirklich so tugendhaft, Freunden gefällig zu sein? Kann sich das nicht mit einem harten Egoismus wohl vertragen? Oder wenn das auch in

reinerer Gesinnung geschehen sollte, ist das nicht ein selbstverständliches triebhaftes Handeln, denen wohlzutun, die man liebt? Dabei ist von Moralität nicht die Rede; freilich auch nicht von Immoralität. Handlungen auf diesem Gebiete gehören nicht zum eigentlichen Reiche der Sittlichkeit, wo ein allgemein gebietender Wille herrscht, wo die Triebfedern des Handelns nicht aus dem hergenommen werden sollen, was dem Herzen oder gar der Laune des Menschen angenehm ist. Hier gilt es in der eignen Persönlichkeit ein absolutes Gesetz zu vertreten, wenn es auch schwer fällt. In dem verhaßten Gegner auch noch den Mitmenschen und das Menschliche zu sehen, auch ihm zu helfen aus Not und sittlichen Nöten heraus, das ist wohl auch der Sinn des Jesuwortes von der Feindesliebe. Wenn also auch der tiefste Grund der Handlung in der Majestät des Sittengesetzes liegt, so soll das persönliche Ausführen der Handlung sicherlich nicht mit Widerwillen und Bitterkeit, sondern freudig und gern geschehen. Die Unterwerfung unter das Sittengesetz ist ja keine sklavische, sondern eine freie, erhebende, da man sich doch der eigenen Vernunft unterwirft. Darin besteht die innere Hoheit und Würde des Menschen, die ihn zum gesetzgebenden Gliede eines allgemeinen Reiches vernünftiger Wesen macht.

Innere Begeisterung reißt Kant zu dem Lobgesang fort: „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich die Menschen allein selbst geben können?"

Es ist das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt, die den Menschen von dem Mechanismus der Natur unabhängig und so zur freien Persönlichkeit macht.

Wo aber bleibt die Sehnsucht nach Glück in dieser „rigoristischen" Moral? Kant hat dieses Glücksbedürfnis nicht übersehen. Er hebt oft genug hervor: glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens!

Treffend führt eine Anmerkung in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" aus: „Herr Professor Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Ver-

bindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führte; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesen keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann ..... Aber die Tugend, d. i. die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohltätig, ... und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht ... ist Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, ... sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen zu haben".

Das Grundgesetz der praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ, findet sich in der „Grundlegung" in drei bedeutungsvollen Formeln:

1) „handle nur nach derjenigen Maxime, [demjenigen subjektiven Prinzip], durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

In der Erläuterung an Beispielen ist Kant nicht glücklich: Lügen ist vom moralischen Gesetz untersagt, denn Lügen als allgemeines Naturgesetz würde jedes Versprechen unmöglich machen, die Maxime würde sich selbst zerstören.

Dieser logische Widerspruch scheint für das sittliche Handeln nicht so ins Gewicht zu fallen. Überdies wird das Einzelindividuum seinen speziellen Fall der Lüge vielleicht sehr wohl verallgemeinern können. Und was heißt Lüge? Statt der Verbote wollen wir Gebote. Sei redlich! Achte im Mitmenschen die Persönlichkeit! Verdunkele Dir Dein Selbst nicht durch Erniedrigung zur Falschheit! Das ist im Einklang mit der zweiten Fassung:

2) handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jedes Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

Hiermit hängt die letzte Formel zusammen:

3) handle nach der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens."

Kants Gesamtanschauung, die den jungen Kant der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" mit dem alten Weisen der „Kritik der pr. V." harmonisch vereint, klingt am Schluß der Kr. d. pr. V. in den Hymnus aus:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlosen Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten, (einem bloßen Punkt im Weltall), wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."

Schluß.

Es ist hier nur möglich, auf das dritte Hauptwerk Kants die „Kritik der Urteilskraft" hinzuweisen. Dieses Werk hat besonders auf Goethe gewirkt. Es gibt eine Begründung der Ästhetik und im zweiten Teil eine Naturphilosophie. „Schön", bestimmt Kant,

ist das, was ohne jedes Interesse, d. h. ohne Beziehung auf das Begehrungsvermögen, gefällt.

In der Naturphilosophie legt Kant das Verhältnis des Mechanismus und der Teleologie auseinander. Ohne den Mechanismus der Natur gibt es keine Einsicht in die Natur der Dinge. Organismen sind aber nicht verständlich ohne Annahme einer Kausalität nach Zwecken. Ein intuitiver Verstand könnte vielleicht mechanische und Zweckursachen als identisch erkennen.

Bemerkung zu unserem Kantbilde.

Dieses Bild ist 1897 in Dresden entdeckt. Der Maler ist unbekannt. Es stellt den Philosophen in den 50er Jahren dar, also in der Zeit, als er die „Kritik der reinen Vernunft" schuf.

